

Die Beurteilung von Anselms

CUR DEUS HOMO

in der protestantischen deutschsprachigen Theologie

seit Ferdinand Christian Baur

*

Zur Erlangung der Doktorwürde

der Theologischen Fakultät Basel vorgelegte Dissertation

Von

Hans-Peter Kopf

Lahr / Baden

1956

Die Beurteilung von Anselms

CUR DEUS HOMO

in der protestantischen deutschsprachigen Theologie

seit Ferdinand Christian Baur

*

Zur Erlangung der Doktorwürde

der Theologischen Fakultät Basel vorgelegte Dissertation

Von

Hans-Peter Kopf

Lahr / Baden



Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren
Ernst Staehelin und Fritz Lieb

Basel, den 28. Januar 1956

Der Dekan: Prof. Bo Reicke

Meiner Mutter
in Dankbarkeit gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	Seite
Einleitung:	
Anselm und seine Stellung in der Theologiegeschichte sowie die Stellung seiner Kritiker im 19. Jahrhundert.	1—6
Kapitel I:	
Die Beurteilung der Ehre Gottes als Ausgangspunkt in Anselms Theorie.	7—15
Kapitel II:	
Das Verständnis von des Menschen Sünde und Schuld.	15—21
Kapitel III:	
Herkunft und Bedeutung der Formel „satisfactio aut poena“	22—33
Kapitel IV:	
Die Bedeutung von I, 16 - 18 im Zusammenhang von Anselms Theorie.	34—39
Kapitel V:	
Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bzw. Notwendigkeit und Freiheit in Anselms Versöhnungslehre.	39—47
Kapitel VI:	
Christi Person und Werk.	48—63
Kapitel VII:	
Die Frage nach der Zueignung von Christi Werk an die Menschen.	64—67
Kapitel VIII:	
Die Gesamtwürdigung der Theorie Anselms seit Baur.	67—79
A. Anselms Methode.	67—70
B. Die Gesamtbeurteilung der Linie Baur - Ritschl - Harnack und die Frage nach der Berechtigung ihrer Kritik.	70—74
C. Der juristische Charakter von Anselms Theorie.	74—75
D. Die allgemein anerkannten Vorzüge in Anselms Theorie.	75—77
E. Die bleibenden Werte von „Cur Deus homo?“ nach Hasse, Thomasius, Hermann und Barth.	77—79
F. Abschließende Feststellungen.	79
Anmerkungen	80—81
Verzeichnis der behandelten Theologen	82—86
Literaturverzeichnis	87—88
Namensregister	89—90
Lebenslauf	91



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548827_0045

VORWORT

Die vorliegende Arbeit soll ein Versuch sein, anhand der dogmengeschichtlichen und dogmatischen Forschung in der neueren deutschsprachigen protestantischen Theologie festzustellen, ob und welche Bedeutung Anselms Satisfaktionstheorie für die Versöhnungslehre unserer Gegenwart und Zukunft noch hat bzw. noch haben kann. In der Einleitung haben wir die Person Anselms und seine Stellung in der Theologieggeschichte und die seiner schärfsten Kritiker im 19. Jahrhundert kurz beleuchtet. Im Hauptthema ist es zur Behandlung verschiedenster Fragen gekommen, zumal die Kritik der einzelnen Forscher an den verschiedensten Stellen einsetzt. Wir haben darum, dem Gedankengang von „Cur Deus homo“ entsprechend, Problemkreise gebildet und durchgesprochen, um endlich die Ergebnisse in einer Gesamtbetrachtung zusammenfassend wiederzugeben und dabei auf den Grund der jeweiligen Interpretationen einzugehen. Einige Anmerkungen, die z. T. in uns wichtig erscheinenden Zitaten bestehen, haben wir an das Ende der Arbeit angefügt. Da auch Theologen behandelt worden sind, die nicht von jedermann als bekannt vorausgesetzt werden können, findet sich ferner am Schluß der Arbeit ein Verzeichnis, in dem die Bedeutung und die wichtigsten Lebensdaten, soweit sie ermittelt werden konnten, der behandelten Forscher angegeben sind. Ferner enthält das Literaturverzeichnis die Seitenzahlen, wo in den betreffenden Büchern Anselms „Cur Deus homo?“ kritisch behandelt wird. —

Für die freundliche Mithilfe beim Lesen der Korrekturen, wodurch der Druck dieses Buches rascher durchgeführt werden konnte, möchte ich an dieser Stelle meinem Freunde Martin Klatt herzlich danken.

Hans-Peter Kopf

EINLEITUNG

Anselm und seine Stellung in der Theologieggeschichte sowie die Stellung seiner Kritiker im 19. Jahrhundert.

Bevor wir an unser eigentliches Thema herangehen, worin die Diskussion über Anselms Versöhnungslehre in der neueren deutschsprachigen protestantischen Theologie dargelegt und kritisch beleuchtet werden soll, wollen wir uns noch mit zwei Vorfragen zu unserer Hauptarbeit befassen. Damit soll dem Leser einiges verständlicher gemacht werden von dem, was ihm nachher dargeboten wird.

Es geht uns darum zu zeigen, wer Anselm von Canterbury ist und wo er dogmen- und geistesgeschichtlich einzuordnen ist. Diese Frage hat insofern Bedeutung, als Anselm von vielen seiner Kritiker und Interpreten falsch verstanden worden ist, wie wir noch sehen werden. Dieses Mißverstehen rührt nach unserer Meinung daher, daß man Anselms geistige und theologische Herkunft nicht genügend berücksichtigt hat. Andererseits aber haben diese Kritiker es nicht selten unterlassen, über ihr eigenes philosophisches Vorverständnis — um dieses Wort auch einmal hier zu gebrauchen — hinwegzusehen, und so in Anselms Werk Gedanken hineingelesen, die Anselm offensichtlich fremd waren. Aus diesem Grunde möchten wir ferner herauszustellen versuchen, wo eben diese Kritiker Anselms selbst in der Theologie- und Geistesgeschichte stehen. Wir beginnen also mit der ersten Frage, die Anselm selbst betrifft.

Anselm von Canterbury (1033—1109) wurde zu Aosta in Piemont geboren. Schon in seiner frühen Jugend dachte er darüber nach, wie er sein Leben am gottwohlgefälligsten gestalten könne. Der Mönchstand galt dafür in der damaligen Zeit am geeignetsten. Im Jahre 1060 trat er dann als Mönch in das Kloster zu Bek in der Normandie ein. Wissenschaft und Askese waren in diesem Kloster hoch geschätzt. Einfacher Mönch blieb Anselm nur drei Jahre. Danach wurde er zum Prior des neugestifteten Klosters St. Stephan zu Caen ernannt. Als Prior wirkte er 15 Jahre, bis er 1078 an die Spitze des Klosters zu Bek als Abt trat. Von nun an oblag ihm die ganze Verwaltung des Klosters. Doch er widmete sich besonders dem Unterricht und der Gerichtsbarkeit. Als Gerichtsherr seiner Klosteruntertanen oder als Anwalt seines Klosters erschien er bei den Gerichtstagen der Grafschaft stets selbst. Hier waltete er mit außerordentlicher Ruhe, Klarheit und Überparteilichkeit seines Amtes. Vielleicht wird uns von dieser Tatsache aus der stark juristische Charakter seiner Versöhnungslehre etwas einleuchtender. Da sein Kloster in England mehrere Besitzungen hatte, kam Anselm öfters dorthin, wo er mit Erzbischof Lanfranc befreundet war. Zu dessen Nachfolger wurde er auch am 6. März 1093 zum Erzbischof von Canterbury gewählt. In diesem Amte verteidigte er mutig die Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Obrigkeit und mußte im Verlauf dieser Kämpfe 3 Jahre in der Verbannung verbringen. Am 21. April 1109 starb er nach längerem Leiden und wurde zu Häupten seines Freundes und Vorgängers Lanfranc in der Kathedrale beigesetzt.

Anselm war eine überragende Persönlichkeit voller mystischer Innigkeit und bezaubernder Liebenswürdigkeit. Im Proslogion sagt er, worum es ihm in seiner Theologie geht:

„Ich wage es nicht, o Herr, deine Tiefen zu ergründen; denn in keinerlei Weise reicht meine Erkenntnis dahin; sondern in Etwas nur verlange ich deine Wahrheit zu erkennen, die mein Herz glaubt und liebt. Denn nicht um zu glauben, suche ich zu erkennen, sondern ich glaube um zu erkennen. Denn auch dies glaube ich, daß, wofern ich nicht glaubte, ich auch nicht erkennte.“

Anselm baut dabei vornehmlich auf der augustinischen Gedankenwelt auf, die er allerdings selbständig weiterführt. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft kann allein Einblick in die göttlichen Wahrheiten gewinnen. Das intelligere ist eine Gabe des Heiligen Geistes. Diese Gedanken bringt Anselm in seinen Hauptwerken immer wieder zum Ausdruck. Im Proslogion, dem sog. ontologischen Gottesbeweis, versucht er nachzuweisen, daß Gott das größte Wesen ist, das gedacht werden kann und deshalb auch in der realen Wirklichkeit vorhanden sein müsse. Das Monologion enthält den sog. kosmologischen Gottesbeweis. Hier geht er vom Daseienden aus, in dem nicht alles gleiche Würde habe und es darum ein Wesen geben müsse, das höchste Würde hat. Steigerten sich diese Stufen ins Unendliche, so gäbe es auch unendlich viele Naturen, was widersinnig wäre. In weiteren Schriften handelt er von den Eigenschaften Gottes und von der Trinität. Letztere hatte er gegen Roscellin noch besonders zu verteidigen. Anselms Erbsündenlehre ist dogmatisch ebenfalls von Bedeutung. Endlich ist Anselm der Begründer der Satisfaktionstheorie in der Veröhnungslehre. Mit ihrer Beurteilung in der neueren Theologie haben wir es in dieser Arbeit zu tun. Wir wollen darum den Hauptinhalt dieser Theorie hier in Kürze darlegen:

Anselm geht davon aus, daß die Sünde des Menschen Gott in seiner Ehre unendlich angetastet hat. Diese Ehre, die mit Gottes Wesen zusammenfällt, muß Gott um der Weltordnung willen wiederherstellen. Das kann geschehen durch die Strafe, welche die Vernichtung des Menschen bedeuten würde, oder durch die Genugtuung (satisfactio), die in einer Gabe an Gott besteht, die nicht allein den Schaden der angetasteten Ehre Gottes wiedergutmacht, sondern außerdem noch ein Mehr für die Gott zugefügte Schmach enthält. Diese Genugtuung, die, entsprechend dem zugefügten Schaden, unendlich sein muß, kann der Mensch nicht leisten, weil er und die ganze Welt, also alles, was er geben könnte, endlich ist. Doch hat Gott von Anfang an vor der Erschaffung der Welt beschlossen, daß neben den Engeln auch Menschen Bürger seines Reiches werden sollen. Der Mensch ist Gottes kostbarstes Geschöpf. Er darf nicht verloren gehen. Gott bleibt seinem von Ewigkeit her gefaßten Rat-schluß um seiner aseitias, seiner Gottheit, willen treu. Darum *müssen* Menschen selig werden. Die Satisfaktion muß also eintreten und die Strafe ausscheiden. Aber der endliche Mensch kann die unendliche satisfactio nicht leisten, sondern allein der unendliche Gott, infolgedessen muß der Gottmensch kommen. Denn nur der Mensch muß sie leisten und nur Gott kann sie leisten, darum muß Gott Mensch werden. Damit endet das erste Buch „Cur Deus homo?“.

Das zweite Buch handelt davon, wie der Gottmensch beschaffen sein muß, um die Satisfaktion leisten zu können. Er muß ohne Sünde sein. Jedoch die Schwachheiten

des Menschen, die sich als Folge des Sündenfalles einstellten, muß er tragen. Er muß ferner aus dem Geschlechte Adams sein, weil nur ein Geschlechtsgenosse die Genugtuung leisten kann. Allein dem Tode darf er nicht verfallen sein. Dieser Gottmensch, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wie das Chalcedonnense lehrt, kommt und gibt sein unendlich wertvolles Leben zur Ehre Gottes hin. Dies geschieht freiwillig und ist ein überpflichtiges Werk, da der Gottmensch zwar zu Allem, was Gott geboten hat, verpflichtet ist mit Ausnahme der Hingabe seines Lebens. Darum erwirbt sich der Gottmensch ein Verdienst bei Gott, das Gott gerechterweise belohnen muß. Weil aber der Gottmensch alles hat und nichts bedarf, läßt er dieses sein Verdienst seinen Vätern und Brüdern, den Menschen, zugute kommen. Jeder Mensch, der nun am Verdienste Christi teilhat, und lebt, wie es die Heilige Schrift vorschreibt, kann selig werden. Im jüngsten Gericht verweist er auf Christus, der für ihn die Schuld gebüßt hat. In II, 20 finden wir den Meßkanon. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit sind somit in gleicher Weise zur Geltung gekommen.

Diese Lehre Anselms ist in keiner Dogmengeschichte und in fast keiner Dogmatik in der neueren protestantischen Theologie unberücksichtigt geblieben, woran wir ihre Bedeutung erkennen müssen. Anselm gilt als der Vater der Scholastik, also der Epoche in der Theologieggeschichte, die durch ihre Verbindung mit der Philosophie die Theologie zur Wissenschaft erhoben bzw. die theologische Wissenschaft begründet hat.

Soweit Anselm und seine Lehre. Wir stehen mit ihm in der ersten Periode der Scholastik. Die dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche um die Dreieinigkeit, die Zweinaturenlehre und um das filioque beim Ausgang des Heiligen Geistes sind beendet. Die Kirchenlehre steht fest. Jetzt geht es darum den Inhalt des Glaubens durchdenkend zu erfassen. Das Geglaubte soll zum Erkannten erhoben werden. Keineswegs will man den Glauben mit der Vernunft beweisen. Die Offenbarung liegt vor. Sie ist das Fundament, auf dem man sein System aufbaut. Dabei wurde die Frühscholastik, mit der wir es hier ja zu tun haben, vorwiegend von Augustin und dem Neuplatonismus bestimmt. Dazu kommt freilich die ganze Kirchenlehre, die ja in dieser abgeschlossenen Weise den Kirchenvätern noch nicht vorlag. Es waren also drei Grundpfeiler auf denen man fußte:

- 1.) Das kirchliche Dogma;
- 2.) Die Lehre der Kirchenväter, insbesondere Augustins;
- 3.) Der Neuplatonismus.

Daneben darf selbstverständlich das eigene Leben nicht verkannt werden. Wir werden nun kurz zeigen, wo Anselm in „Cur Deus homo?“ sich mit dieser Tradition berührt.

Zu 1.) Die Kapitel 3—10 des ersten Buches, die Vorfragen und Einwürfe der Ungläubigen gegen Gottes Versöhnungstat in Christus zu klären und abzuwehren versuchen, machen bereits kund, daß es Anselm zentral um den Gottesbegriff geht. Gottes Ehre, Allmacht, Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit sollen zur vollen Entfaltung kommen. Diese Linie geht dann durch das ganze Buch hindurch und wird besonders deutlich bei der Erklärung des Begriffes necessitas in II, 17, wo Anselm

zwischen *necessitas praecedens*, die einzig für Gott in Frage kommt, und *necessitas cogens* unterscheidet. Die Absolutheit Gottes muß gewahrt bleiben: Seine Ehre darf nicht angetastet werden, denn sie ist die Ehre des Herrn und Schöpfers der Welt (I, 11—15). Gottes Weisheit vollendet den Heilsplan Gottes auch nach dem Falle der Engel und Menschen (I, 16—18). Gott ist barmherzig und gerecht zugleich, indem er seinen Sohn sendet, damit dieser als Mensch die durch die Menschen verschuldete Genugtuung leistet (I, 24, II, 5 und 20). Gottes eigenstes Wesen ist auch nach Anselm die Barmherzigkeit. Ein beachtenswertes Beispiel, wie Anselm aufgrund der orthodoxen Kirchenlehre selbständig theologisch weiterarbeitete, bieten I, 25 und II, 6—13, wo er die Zweinaturenlehre von Chalcedon aus der Schuldfrage ableitet. Die Lehre selbst ist alt, aber die Ableitung neu. Auch II, 9 setzt das Trinitätsdogma voraus. Stets bemüht sich Anselm die Lehre der Kirche unabhängig zu durchdenken.

Zu 2.) Auf Kirchenvätertraditionen stoßen wir ebenfalls an mehreren Stellen in „*Cur Deus homo?*“. Joh. Gottschick hat hier besonders auf Parallelen zu Augustin hingewiesen. Neben Augustin ist hier auch Athanasius maßgebend. Er hat in „*De incarnatone Dei*“ dasselbe Thema wie Anselm behandelt, allerdings mit dem Unterschied, daß er bei der Menschwerdung Gottes mehr die Befreiung von den Unheilmächten betont, also die Erlösung, während es Anselm vorwiegend um die Versöhnung, die Tilgung der Schuld geht. Hier wird man natürlich fragen können, ob nicht darin wieder der Einfluß Augustins sich bemerkbar macht, daß Anselm die Schuldfrage so in den Mittelpunkt gerückt hat. I, 16—18 weisen ebenfalls augustinisches Gedankengut auf, wo die Zahl der gefallen Engel durch Menschen ersetzt werden soll. Außerdem setzt sich Anselm in I, 7 mit der Patristik auseinander. Hier widerlegt er die Beziehung des Lösegeldes Christi an den Teufel und lehnt ferner schon in I, 3 u. 4 die Convenienzbeweise ab (Baum — Holz, Eva — Maria), die wir besonders bei Irenaeus finden. Schließlich hat auch die Bußlehre der Alten Kirche und der Kirchenväter ihre Wirkung auf Anselms Satisfaktionsverständnis nicht ganz verfehlt, wenn dort auch noch andere Einflüsse zu finden sind.

Zu 3.) Wir haben von den Einflüssen Augustins auf Anselm gesprochen. Bekanntlich ist Augustins Theologie wiederum stark vom Neuplatonismus geprägt. So kann es uns nicht verwundern, wenn auch bei Anselm Gedankengut von daher zu finden ist. So fällt uns auf, wie er in „*Cur Deus homo?*“ in geradezu naiver Weise menschliche Rechts- und Sozialverhältnisse ganz selbstverständlich bei Gott und in seinem Reich für gültig hält. Wir denken an die Ausführungen über die Sünde als Ehrverletzung Gottes sowie an die Bestimmung der *satisfactio*. Die Formel „*satisfactio aut poena*“ ist auf jeden Fall dem irdischen Rechtssystem entnommen und auf das Verhältnis Gott — Mensch übertragen. An dieser Stelle liegt der Grund, daß die Anselmsche Lehre von der Stellvertretung Christi von der des Neuen Testaments erheblich abweicht. Wir wollen dies an einigen Beispielen hier erläutern:

I, 14 sagt Anselm, daß der Mensch, der ganz dem Willen Gottes unterworfen ist, entweder die schuldige Unterwerfung Gott leistet, indem er nicht sündigt, oder, wenn er sündigt, seine Sündenschuld freiwillig lösen muß. Der Mensch muß demnach Gott eine Art Wiedergutmachung leisten. Die *satisfactio* ist eine solche Leistung, was in I, 11 mit folgenden Worten sehr kraß gesagt wird: „*Nec sufficit*

solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.“ Auf diese Weise gerät das Werk Christi in den Bannkreis der Werkgerechtigkeit, weil Christus die vorgeschriebene Genugtuung leistet. Die Frage, ob die Formel „satisfactio aut poena“ aus dem germanischen oder aus dem römischen Rechtsleben oder auch aus dem kirchlichen Bußinstitut entnommen ist, ist uns an dieser Stelle nicht so wichtig, wohl aber, daß menschliches Rechtsdenken dieser Versöhnungstheorie das Gepräge gegeben hat. Was auf der Erde als Recht gilt, wird ohne weiteres als göttliches Recht angesehen. Diese Anschauung läßt auf platonische Einflüsse schließen. Noch deutlicher finden wir sie jedoch in den Kapiteln 16—18 des ersten Buches. Hier hat Anselm zweifellos Gedanken aus Augustins „De civitate Dei“ übernommen und weitergeführt. Der hier dargelegte Schöpfungs- und Heilsplan Gottes entspricht der platonischen Ideenwelt weitgehend. Zur Verwirklichung dieses Planes muß dann die Satisfaktion eintreten und die Strafe ausscheiden. Freilich sind die Kerngedanken Anselms nicht so unbiblisch, als es auf den ersten Blick scheint. Doch ist ihre Form eine vom christlich-augustinischen Neuplatonismus durchdrungene und darum nicht unproblematische Spekulation. Doch hat dieses Gedankengut nicht zum Verhängnis der Theorie beigetragen wie das Rechtsdenken.

Diese drei Elemente sind es also, die Anselm das Fundament zu seiner theologischen Arbeit geliefert haben: Das kirchliche Dogma, die Lehre der Kirchenväter und der Neuplatonismus. Dabei ist es allerdings schwer feststellbar, wo das eine anfängt und das andere aufhört. Bei allem müssen wir auf jeden Fall festhalten, daß Anselm christlicher Theologe sein wollte und nicht christlicher Platoniker. Nur so vermögen wir ihn wirklich zu verstehen.

Was wir eben über Anselm kritisch und positiv bemerkt haben, gilt prinzipiell auch für seine Kritiker in der neueren Theologie. Auch in ihrer theologischen Arbeit spielt die Philosophie eine fundamentale Rolle, obwohl auch diese Kritiker christliche Theologen sein wollten und wir kein Recht dazu haben, es ihnen abzusprechen. Wir befinden uns hier in der Mitte und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, die die Aufklärung, den Rationalismus und den Idealismus im Hintergrund hat und in der die Geschichtswissenschaft im Mittelpunkt des Interesses stand. In der Theologie ging es um die Frage, wie ist die Geschichte der Kirche zu erfassen und was hat sie zu bedeuten. Damit sind wir bereits bei einem von Anselms Hauptkritiker angelangt, nämlich bei Ferdinand Christian Baur. Er glaubte die eben genannten Fragen mit Hilfe der Systematik Hegels lösen zu können. Wir sehen schon, daß Baur auf einem ganz anderen Hintergrunde arbeitete und auch auf ein ganz anderes Ziel hinstrebte als Anselm. Für Baur war z. B. das kirchliche Dogma nicht mehr in der Weise gegeben wie für Anselm. Ebenso hatten die Kirchenväter ihre Autorität weitgehend verloren. An ihre Stelle sind die Väter der Aufklärung und des deutschen Idealismus getreten. Endlich darf nicht vergessen werden, daß zwischen Anselm und Baur auch die Reformation liegt. Daraus ergibt sich, daß das 19. Jahrhundert andere Probleme hatte als das frühe Mittelalter. Sah die Scholastik ihre Aufgabe darin, die geglaubte Offenbarung zur Erkenntnis zu erheben (credo,

ut intelligam), so forschte man nun danach, was der Sinn der Kirchengeschichte und was das Wesen des Christentums sei. So sah man in der Scholastik und damit auch in Anselm gewissermaßen eine Entwicklungsstufe zu der Erkenntnis der reinen Gottesidee. Entscheidend war demnach nicht, ob die Aussagen des Neuen Testaments in einer theologischen Schrift in vollem Umfang zum Ausdruck kamen, sondern ob in der Gottesidee ein Fortschritt zu verzeichnen ist. Hieran sehen wir bereits den Unterschied zwischen Anselm und Baur. Wenn nun von vorneherein die Begriffe Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Freiheit und Notwendigkeit, die bei Anselm eine entscheidende Rolle spielen, hier ganz anders verstanden und angewendet werden, so ist damit schon der Grund zum Mißverständnis gelegt. Ein Verständnis auf dem Boden der Bibel war offenbar darum nicht möglich, weil beide an zentralen Punkten von der Schriftlehre abgeglitten sind, Anselm in der Lehre vom Werke Christi und Baur in der Gotteslehre.

Ähnlich verhält es sich bei Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack. Harnack, der alle Dinge am Maßstab des Evangeliums Jesu maß, allerdings so wie er es verstanden hatte, nämlich als die Botschaft vom Vatergott, vom unendlichen Wert der Menschenseele und von der Bruderliebe (vgl. Karl Barth „Die protest. Theologie im 19. Jahrh. S. 453), konnte für das theologische Anliegen Anselms ebenfalls schwerlich Verständnis aufbringen. Ihm geht es um das Wesen des Christentums und um das christliche Lebensideal. Wenn auch damit nicht gesagt werden soll, daß Harnacks Kritik an Anselm nirgends ihre Berechtigung habe, so können wir uns dennoch auch nicht davor verschließen, daß es bei Harnack letztlich keine Versöhnungslehre gibt, die doch der Inhalt von Anselms Schrift ist. Was nämlich Harnack und vor ihm Ritschl unter Versöhnung verstehen, kann bestenfalls mit Verzeihung bezeichnet werden. Es geht ihnen letztlich nicht um die Existenz des Menschen vor Gott, sondern um seine sittliche Vervollkommnung. Verschiedene geistige Herkunft und verschiedene Tendenz in der Arbeit haben es diesen Theologen unmöglich gemacht, Anselm zu verstehen. Wenn wir nun aber beide verstehen und in der Diskussion zu einem fruchtbaren Ergebnis kommen wollen, so müssen wir uns in rechter Demut in beide hineinzudenken versuchen. Dabei sei nochmals wiederholt, daß wir es bei Anselm mit einem Christen und mit keinem Platoniker und bei den Theologen des 19. Jahrhunderts ebenfalls mit Christen nicht mit Rationalisten, Idealisten, Kantianern oder Hegelianern in erster Linie zu tun haben. Denn so allein nehmen wir beide Seiten wirklich ernst. Dazu möge dieses Buch in seinen folgenden Kapiteln einen Beitrag leisten.

KAPITEL I

Die Beurteilung der Ehre Gottes als Ausgangspunkt in Anselms Theorie.

Die Ehre Gottes behandelt Anselm in Buch I, 11—15. In I, 11 spricht er von der Ehre bzw. Ehrerweisung, die die vernünftige Kreatur Gott schuldet. Danach ehren Engel und Mensch Gott, wenn sie mit ihrem Willen ganz dem Willen Gottes sich unterwerfen.

„Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei. . . . Hoc est debitum, quod debet angelus et homo deo, . . . Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae justus facit sive rectus corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus“ (I, 11).

Diese Ehre muß Gott, wie I, 12 zeigt, erwiesen werden, damit keine Unordnung in seinem Reiche entsteht. Folglich muß Gott eingreifen, wenn seine Ehre angetastet wird.

„Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur. . . . Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere“ (I, 12).

Noch deutlicher entnehmen wir dasselbe I, 13:

„Nihil minus tolerandum in rerum ordine quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat, quo auferat.“

Da Gott die höchste Gerechtigkeit selbst ist, bewahrt er auch nichts gerechter als seine Ehre:

„Item: Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servare in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus. . . . Nihil ergo servat deus iustius quam suae dignitatis honorem. . . . Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur aut poena sequatur.“

„I, 14 beantwortet die Frage Bosos, ob Gott durch die Bestrafung des Sünders überhaupt seine Ehre wiedererlange, andernfalls Gott in der Strafe seine Ehre auch verlöre und so die Bestrafung von vorneherein zwecklos sei. Darauf antwortet Anselm, Gott könne seine Ehre nie verlieren. Entweder leistet der Mensch freiwillig die schuldige Unterwerfung, indem er nicht sündigt oder die Sündenschuld bezahlt, oder aber Gott unterwirft den Menschen wider seinen Willen, indem er ihn leiden läßt und erweist sich so als sein Herr.

„Deum impossibile est honorem suum perdere. . . . Nam aut homo debitam subiectionem deo sive non peccando, sive quod peccat solvendo voluntate spontanea exhibet, aut deus eum invitum sibi torquendo subicit et sic se dominum eius esse ostendit.“

I, 15 fragt Boso, warum es Gott zuläßt, daß seine Ehre angetastet werde. Auch darauf antwortet Anselm, daß Gottes Ehre, was Gott betrifft, nie verletzt werden

kann. Der Mensch kann allein die Ordnung und Schönheit des Alls zerstören. Wo das geschieht, muß Gott ordnend eingreifen. Doch kann der Mensch dem Willen Gottes nicht entkommen. Entzieht er sich dem befehlenden, so gerät er unter den strafenden Willen Gottes. „*Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. . . . Cum vero non vult, quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni; et universitatis ordinem et pulchritudinem quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret. . . . Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub voluntatem punientem. . . .*“

Hier können 2 Stellen aus I, 4 und II, 4 angefügt werden, die aussagen, daß es Gott nicht ziemte, den Menschen, sein kostbarstes Werk, zugrunde gehen zu lassen und nicht durchzuführen, was er sich mit ihm vorgesetzt hatte.

„*Nonne satis necessaria ratio videtur, cur deus ea, quae dicimus facere debuerit: quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat nec decebat, ut quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec, idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus humanum ab ipso creatore suo liberaretur?*“ (I, 4).

„*Necesse est ergo, ut de humana natura, quod incepit, perficiat. . . . Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat, quod incepit, ne aliter, quam deceat, videatur a suo incepto deficere*“ (II, 4).

Soweit Anselms Ausführungen über den Begriff der Ehre Gottes. — Ihnen gegenüber erhebt Ferdinand Christian Baur („Die Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ S. 170 ff.) den Einwand, es gehe bei Anselm nicht klar hervor, ob die Ehre Gottes durch die Sünde tatsächlich oder nur scheinbar verletzt wird. Nach Baur's Ansicht ist diese Frage von entscheidender Bedeutung für das ganze Werk *Cur Deus homo?* Baur hält es für die eigentliche Meinung Anselms, daß die Ehre Gottes durch die Sünde nur scheinbar verletzt wird. Damit aber fällt der objektive Grund hinweg, jede Sünde als unendliche Schuld zu betrachten und der Weg zur freien Vergebung der Sünden steht ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit offen, wodurch jedoch die ganze Theorie von selbst aufgehoben wird.

Wenn es sich nun so verhält, daß die Ehre Gottes nur scheinbar verletzt ist, so kann nach Baur's Folgerungen die Sünde auch nur nach der Subjektivität dessen, der sie begeht, beurteilt werden. Damit steht sie zwar gegen Gottes Willen, aber Gott selbst wird von ihr nicht berührt. Insofern kann durch sie auch keine unendliche Schuld entstehen, weil der objektive Erfolg der Sünde keine Antastung Gottes enthält. Darum kann diese Schuld dann auch anders gesühnt werden als durch ein Opfer, das größer ist als alles, was außer Gott ist. Anselm hätte damit seine Theorie auf einer äußerst schwankenden Grundlage aufgebaut, was Baur jedoch wieder selbst bezweifelt. Aber er hält diese Frage für den schwierigsten Punkt bei Anselm. Nach seiner Meinung schwankt hier Anselm, indem er sich stets von der einen auf die andere Seite wendet. Nun aber zieht Baur aus der Tatsache, daß der Mensch der Macht Gottes nicht entgehen kann, den Schluß, daß auch die Ehre Gottes nicht an sich sondern nur bezüglich der aus ihr hervorgehenden Folgen angetastet werden kann. Muß nun Gott seine Ehre wegen der Weltordnung wiederherstellen, so liegt

dieser Wiederherstellung eine absolute Notwendigkeit zugrunde. Doch erhebt sich die Frage, ob nicht diese absolute Notwendigkeit dadurch wieder aufgehoben wird, daß die Strafe durch die Genugtuung eines andern ersetzt werden kann. — Baur erkennt also wohl den Zusammenhang, der nach Anselm zwischen der Ehre Gottes und der Ordnung in der Welt besteht. Er hält auch auf Grund dieses Zusammenhanges eine Berührung des Wesens Gottes durch die Sünde für möglich, weil ja das Gesetz der dispositio rerum das Wesen Gottes selbst darstellt. Baur spricht hier von einer aktuellen Entziehung und Wiederherstellung der Ehre Gottes. Demgemäß stimmt er Anselm zu, daß hiermit eine absolute Notwendigkeit zur Sühne gegeben sei. Soweit bejaht Baur die Grundlage von Anselms Theorie. Allein sieht er sie durch die Behauptung Anselms in Frage gestellt, daß statt der Strafe die Genugtuung eines andern eintreten kann.

Soweit Baur. Wir werden auf seine letzte Behauptung später noch zurückkommen. Zunächst interessiert uns, wie er den Begriff der göttlichen Ehre bei Anselm versteht. Offenbar sieht er eine bedenkliche Unklarheit darin, ob die Ehre Gottes an sich oder nur scheinbar durch die Sünde verletzt ist. Ist das Letztere der Fall, — und das hält Baur für Anselms eigentliche Meinung —, so hat es die schwerwiegendsten Konsequenzen für die ganze Theorie. Nur wenn die Ehre Gottes wirklich verletzt ist, kann von einer solchen menschlichen Schuld geredet werden, wie dies Anselm tut. Sie kann aber dann nur durch die Strafe gesühnt werden.

Dieser Kritik Baur's hat sich vornehmlich Adolf von Harnack (Dogmengeschichte III Seite 370 ff.) angeschlossen. Auch er erblickt in der Ehrverletzung Gottes eine Unklarheit. Dabei geht er noch über Baur hinaus, indem er einen dreifachen Ehrbegriff bei Anselm entdeckt:

- 1.) Gott kann überhaupt nicht beleidigt werden.
Keine Beeinträchtigung seiner Ehre.
- 2.) Gottes Ehre kann verletzt werden, aber durch poena oder satisfactio wiederhergestellt werden.
- 3.) Gottes Ehre verlangt die Vollendung des Weltplanes, weshalb die Genugtuung eintreten muß.

Baur's und Harnack's Kritik stützt sich wesentlich auf I, 14 u. 15, wobei sie zwar sehen, daß Anselm die Ehre Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt im Auge hat, aber den von ihm gemachten Unterschied der Ehre Gottes als immanenter und transeunter Ehre nicht erkennen. Mit anderen Worten meint Anselm dies: Das Geschöpf kann sich nur als Geschöpf gegen Gott auflehnen, was einerseits zwar an der Tatsache der Auflehnung nichts ändert, andererseits aber ist es dieser geschöpflichen Auflehnung auch nicht möglich, Gott in seiner Gottheit Schaden zuzufügen. Diesen Sachverhalt haben Baur und Harnack offensichtlich übersehen.

Mit Recht setzt darum an dieser Stelle die Kritik Friedrich Rudolf Hasses (Anselm von Canterbury Bd. II S. 576 ff.) an Baur ein und im Anschluß an Hasse Theodor Moosherr (Jahrbücher für protestantische Theologie 1890 Bd. 16 S. 209). Ganz richtig machen sie darauf aufmerksam, daß bei Anselm zwischen immanenter und transeunter Ehre Gottes zu unterscheiden ist. Danach kann die immanente Ehre, die Ehre Gottes an sich, nicht verletzt werden, wohl aber die transeunte Ehre, indem die Kreatur Gott den schuldigen Gehorsam versagt und so die Ordnung des Alls zu zerstören droht.

Hasse geht hier ausführlich auf die Frage Baur's ein, ob Anselm seine Theorie nicht wieder von selbst aufhebe, wenn er einerseits behauptet, die Ehre Gottes werde durch die Sünde des Menschen verletzt, andererseits aber erklärt, die Ehre Gottes sei unverletzlich. Hasse betont hier gegenüber Baur, daß Anselm an der betreffenden Stelle zwischen einer doppelten Sphäre oder gar einer doppelten Ehre selbst unterscheidet: die immanente und die transeunte Ehre Gottes. Dabei kann die immanente Ehre Gottes nicht angetastet werden, so wenig wie Gott in seiner Gottheit Abbruch oder Zuwachs erleiden kann. Denn sie fällt wie alle Eigenschaften Gottes mit dem Wesen Gottes selbst zusammen, wie auch Anselm betont, letztlich sei Gott selbst seine Ehre. Nun aber teilt sich diese immanente Ehre der Kreatur mit, indem sie sich in der Schönheit der Ordnung dem Kosmos des Universums darstellt, und dazu ganz besonders in der Ebenbildlichkeit, durch welche die vernünftige Kreatur ausgezeichnet ist.

So wird die immanente Ehre zur transeunten, damit aber die an sich unverletzliche zur verletzlichen. Denn in der Sphäre der Relativität wird eine Trübung möglich. Gottes Ehre vertraut sich hier der Kreatur an. Im Monologion sagt Anselm (c. 68), sie prägt dem Geschöpf die Ebenbildlichkeit ein und auf. Doch muß sie die Kreatur erst ausprägen. Es bedarf also einer Aktualisierung, die von der freien Tätigkeit des Geschöpfes abhängt. Vollbringt die Kreatur diese Aktualisierung nicht, dann entehrt sie Gott, indem sie ihm verweigert, was sein ist. Tritt nun das Geschöpf Gottes Absicht, seine immanente Glorie in der Schöpfung widerscheinend zu lassen, entgegen, so erhebt es die Hand wider seinen Schöpfer und Herrn. Der Mensch kann also Gott erfreuen und betrüben. Das gehört zum lebendigen Wechselverhältnis zwischen beiden. Darum so unantastbar Gottes Ehre an und für sich ist, innerhalb der Kreatur ist sie in voller Wirklichkeit verletzbar. Es ist ja die Absicht der Sünde, den Eigenwillen der Kreatur zum Herrschenden zu erheben. Dränge sie damit durch, entthronte sie Gott und kehrte die Weltordnung in der Tat um. Die in der Kreatur erscheinende Ehre Gottes ist also verletzbar. Hasse bestreitet hier gegenüber Baur, daß Anselm hier „schwanke“. Weil jedoch die transeunte Ehre Gottes der Reflex der immanenten ist, muß Gott ihrer Verletzung entgegentreten. Nach Hasse gelangen wir hier zum „innersten Quellpunkt der Anselmschen Theorie“.

Nach Hasses Darlegungen, die zeigen, inwiefern Gottes Ehre nach Anselm durch die Sünde verletzt werden kann, ist schon die Fragestellung Baur's falsch, „ob an sich“ oder „nur scheinbar“. Die Ehre Gottes ist durch die Sünde des Menschen tatsächlich verletzt, nämlich dort, wo sie dem Menschen begegnet. Darum steht die Anselmsche Theorie keineswegs auf einer so schwachen Grundlage, die sich selbst wieder aufzuheben droht. — Dasselbe wie Hasse sagt auch Moosherr; allein macht er Anselm den Vorwurf der Begriffsspaltung bezüglich des Ehrbegriffes. Er gibt wohl mit Hasse die von Anselm gemachte Unterscheidung von immanenter und transeunter oder, wie er sagt, von subjektiver und objektiver Ehre Gottes zu, aber behauptet doch mit Baur, daß diese Unterscheidung das ganze System aufhebe. Allerdings fügt er hinzu, daß in Anselm's Sinn es sich doch so verhält, daß die Ehre Gottes durch die Sünde verletzt ist, ob an sich oder nur scheinbar, das mache logisch nichts aus. Mit Baur sagt Moosherr ferner, daß bei einer nur subjektiven Verletzung der Ehre Gottes die Unendlichkeit der Schuld weg falle und darum die Theorie in ihrer Grundlage aufgehoben würde. Dagegen lehnt er die Behauptung Baur's ab,

daß Anselm in der Frage, ob Gottes Ehre an sich oder nur scheinbar verletzt ist, schwanke. Bestimmt sieht Moosherr richtig, wenn er eine wirkliche Verletzung der Ehre Gottes durch die Sünde als dem Sinn Anselms gemäß hält. Jedoch dürfte der Vorwurf, den er Anselm wegen seines Verständnisses von Gottes Ehre macht, unberechtigt sein, wenn er sagt, es zeige sich hier der Fehler der Scholastik, welche einer unbequemen Konsequenz dadurch entgeht, daß sie einen Begriff spaltet und umdeutet, ohne zu beachten, daß er dadurch selbst illusorisch geworden ist (vgl. Moosherr s. o. S. 209). Anselms Unterscheidung zwischen immanenter und transeunter Ehre kann nicht als Begriffsspaltung oder Begriffsumdeutung angesehen werden. Es ist, wie Hasse richtig schreibt, die eine Ehre Gottes, die, weil sie in und an die Kreatur übergeht, verletzt werden kann. Hiermit brechen wir die Diskussion zwischen Baur und Hasse über die Verletzbarkeit von Gottes Ehre ab und wenden uns der näheren Bestimmung des Begriffes auf Grund seiner Herkunft und seiner Stellung in der ganzen Theorie zu.

Alexander Schweizer sieht in der Fassung Anselms von Gottes Ehre, der Sünde und der von Gott geforderten Satisfaktionsleistung „ein Urbild dessen, was Ritter, Offiziere und Studenten nur gar zu eifrig nachbilden, wenn sie für die verletzte Ehre Genugtuung fordern“ (Christl. Glaubenslehre Bd. II 1869 S. 179 ff.). Ähnliches finden wir auch bei G. F. Franck (Anselm von Canterbury 1842 S. 213), dessen Ausführungen wir ihrer Besonderheit wegen hier wörtlich wiedergeben:

„Charakteristisch aber spricht sich der Geist des Mittelalters, welchem sonst die abstrakte Persönlichkeit alles galt, darin aus, daß uns auch auf theologischem Gebiete dieselben Begriffe von Ehre und Satisfaktion begegnen, wie sie in den Händeln der Ritter und Helden eine so große Rolle spielen. So war ja überhaupt der ganze himmlische Gottesstaat das ideale Vorbild der irdischen Verhältnisse. Dort wie hier herrschte das Feudalsystem, der Herr der Welt hatte die einzelnen Provinzen der Erde den betreffenden Schutzheiligen zu Lehen gegeben; im Himmel wie auf der Erde gab es edle Damen und Ritter. Wie hier unten die Frauen durch den sanften Zauber ihres Wesens alles beherrschten, so überstrahlte auch droben die Glorie der Königinnen des Himmels jede andere Herrlichkeit. Wie auf Erden der Fürst immer zugleich der erste Ritter und Held sein wollte und daher auch leichte Übertretungen schon als Majestätsbeleidigung und Verletzung seiner Persönlichkeit zu betrachten pflegte, so mußte noch weit mehr der Fürst der Fürsten streng auf Ehre und Satisfaktion halten. Es ist daher ganz richtig, daß Anselm gleich anfangs den Kanon aufstellt: Gott könne erst dann gehörig befriedigt sein, wenn ihm nicht bloß die geraubte Ehre wieder hergestellt, sondern auch für die erlittene Schmach gleichsam Schadenersatz gegeben werde.“

Gewiß finden sich in Anselms Auffassung von der Ehre Gottes ritterliche Anschauungen. Dies wird auch von andern Forschern bestätigt. Trotzdem gehen Francks Darlegungen zu weit. Völlig abwegig und unverständlich muten seine Vergleiche an. So primitiv war Anselm nun doch nicht. Es finden sich bei ihm nämlich auch biblische Momente im Verständnis von Gottes Ehre. Wir kommen darauf später zurück.

In derselben Richtung wie Schweizer und Franck gehen die Meinungen von Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack. Doch ist ihre Kritik von größerer Sachlichkeit getragen. Beide sehen die göttliche Ehre von Anselm als Standesehre gefaßt.

Nach Harnack tritt Gott als höher gestellter Privatmann auf, der sich in seiner Ehre beleidigt fühlt und darum Genugtuung fordert. Ebenso sieht Ritschl im Gott Anselms das höchststehende Glied einer Rechtsgemeinschaft nach germanischen Begriffen.

Für Harnack ist „der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmannes, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgendein gleich großes Äquivalent erhalten hat“ der Hauptanstoß (vgl. Dogmengesch. III S. 373). Nach den von uns zu Beginn des Kapitels angeführten Stellen aus C. D. h?, wird man dieser Deutung Harnacks nicht zustimmen können. Denn die von Anselm eindeutig betonte Schöpfer- und Herrscherstellung Gottes wird von Harnack nahezu ganz ignoriert.

Albrecht Ritschl scheint hier Anselm etwas näher zu kommen. Er berücksichtigt die Herrschermomente im Ehrbegriff, wenn er sie auch germanisch-rechtlich standesgemäß gefaßt sieht. Dabei hält er den Begriff der Ehre Gottes im ersten Buche von dem im zweiten für verschieden. Ferner kann er keine Übereinstimmung von Ehre und Gerechtigkeit Gottes bei Anselm zunächst feststellen. Denn einmal verbürgt die Ehre Gottes bei Anselm die Beseligung der Menschen, was bedeutet, daß in ihr schon die Gnade angedeutet ist. Dieser Ehrbegriff verstößt nach Ritschl direkt gegen den der Gerechtigkeit. Aus diesem Grunde müßte erst bewiesen werden, inwiefern die Ehre Gottes durch die Sünde überhaupt verletzt werden kann. Nach Ritschl hilft sich hier Anselm so, daß er im Laufe der Erörterung den Gott, der mit der Absicht, die Menschen zu beseligen, die ganze Welt umspannt, zum höchststehenden Gliede einer nach germanischen Begriffen eingerichteten Rechtsgemeinschaft mit den Menschen herabdrückt. Hier muß dann seine Ehre seine Weltstellung behaupten. Infolgedessen ist von diesem Gott keine Gunst zu erwarten, bevor nicht alle Schuldigkeit beglichen ist. — Hier wäre Ritschl zu fragen, ob es nicht gerade in Anselms Absicht gelegen ist nachzuweisen, daß Gottes Ehre Gottes Gerechtigkeit *bewahrt* und darum beide Begriffe dem der Gnade nicht widersprechen können. Da scheint ein Grundfehler bei Ritschl zu liegen, der ihn dann zu der Annahme von zwei Ehrbegriffen führte, wobei die etwas starre Ableitung des zweiten aus dem germanischen Rechtsleben mit Zurückhaltung aufgenommen werden muß. Außerdem hat Ritschl auch den Begriff der Gerechtigkeit Gottes falsch verstanden. Denn nur so ist sein weiterer Vorwurf begreiflich, daß Anselm den Nachweis fehlen lasse, inwiefern der Gott, der die Beseligung der Menschen will, durch die Sünde in seiner Ehre verletzt werden kann. Für Ritschl ist offenbar die Einheit von Gerechtigkeit und Gnade in Gott einfach unbegreiflich. Darum war es ihm nicht möglich, den Zweck von Anselms C. D. h? überhaupt zu verstehen. Dieses Mißverständnis dürfte letztlich auf Ritschls ganze theologische Konzeption in Bezug auf die Lehre von Gott und von der Rechtfertigung und Versöhnung zurückzuführen sein. Dasselbe kann von Harnack gesagt werden, in dessen Theologie der Zorn Gottes keinen Platz hatte und der sich so nur über Anselms „mythologischen Gottesbegriff des beleidigten Privatmanns“ entsetzen konnte.

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, die Auffassungen Ritschls und Harnacks seien der Theologie ihrer Zeit allgemein entsprechend. Dafür bieten die Ausführungen I. A. Dorners (System der christl. Glaubensl. S. 636) den Beweis. Nach Dörner ist Gottes Ehre bei Anselm zunächst ein unverletzliches Gut, von dem er ausgeht.

Ferner ist sie die Geltung der *iustitia* Gottes in der Welt. Denn Gott sucht nicht egoistisch seine Ehre, sondern für ihn ist die Gerechtigkeit unverbrüchliches Gesetz. Ehre und Gerechtigkeit sind bei Anselm eins. Sie gehen nicht auseinander, wie Ritschl behauptet. Insofern ist Gottes Ehre auch kein *privates* Gut, über das Gott willkürlich verfügen könnte und so ein Verzicht auf Satisfaktion und Strafe möglich wäre. Eine Vergebung der Sünde ohne Satisfaktion wäre darum der Ehre Gottes zuwider, weil dann das Böse freier wäre als das Gute. Sicherlich hat Dorner damit Anselm besser verstanden als Ritschl und Harnack.

Abgesehen von Dorner wird Harnack auch von Reinhold Seeberg widersprochen, nach dem es sich in Anselms Verständnis von Gottes Ehre nicht um das einer Privat-ehre sondern nur um das der Majestätsehre handeln kann.

Ritschl, Harnack, Franck und alle, die die Ehre Gottes bei Anselm als Standesehre nach mittelalterlichen Rechtsbegriffen fassen, berufen sich auf die Stelle in I, 11:

„Ita, qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod illi placeat, quem exhonoravit, restituit.“

Diese Stelle bezieht sich zwar mehr auf die Satisfaktion. In ihr zeigt sich allerdings etwas vom mittelalterlichen Geist. Doch darf sie deswegen nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden, wenn man Anselm richtig verstehen will. Dorner ist insofern Anselm weit gerechter geworden.

In neuerer Zeit bewegen sich die Gedanken Rudolf Hermanns über Anselms Begriff von Gottes Ehre weiter in den Bahnen Dorners (*Zeitschr. f. systemat. Theologie* Bd. I Jg. 1923 S. 376—396 „Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung“). Hermann verweist mit Recht auf die Betonung von Gottes Schöpfer- und Herrscherehre durch Anselm hin:

„Der Gott Anselms ist weder ein mächtiger Privatmann noch auch bloß der Fürst über den gewaltigen Staat der zur Seligkeit bestimmten Engel und Menschen, sondern er ist vor allem der Schöpfer der Welt und der Menschheit. . . .“

Anhand von I, 4 legt Hermann dar, daß die Majestät Gottes die Durchführung der *rerum ordo*, der Schöpfungsordnung verlange. Dahinein gehören Versöhnung und Genugtuung und dahinein gehört besonders der Gedanke der Ehre Gottes. Deshalb kann es sich niemals um eine rechtlich kodifizierte Standesehre handeln, sondern es geht um die Ehrung des Schöpfers durch das Geschöpf. Ehre und Gerechtigkeit sind darum nach Hermann aufs engste mit der Schöpfungsordnung verbunden. Hier liegt die Wurzel zur Notwendigkeit in Gottes Handelns. Gott muß „sich selbst gerecht“ bleiben (vgl. *sibi iustus* I, 13). So muß der Sünde *satisfactio* oder *poena* folgen.

Hiermit dürfte Hermann Anselm am besten verstanden haben. Die Stellen aus „C. D. h?“, auf die er sich beruft, haben wir zum größten Teil am Anfang des Kapitels angeführt. Sie bringen klar zum Ausdruck, wer hinter dieser Ehre, die unter keinen Umständen verletzt werden darf, steht, nämlich Gott der Schöpfer der Welt und der Menschheit. Doch nicht allein geht es um die Schöpferehre Gottes, sondern, indem Gott für die Erhaltung und Durchführung des *rerum ordo* sorgt,

dahinein auch Versöhnung und Satisfaktion gehören, erweist sich Gott gleichzeitig als der Herr und damit als der Herr des Menschen, der nicht nur sein Schöpfer, sondern auch sein Erlöser ist.

Mit dieser Erklärung der Ehre Gottes bei Anselm hat Hermann Gedanken Hasses und Dorners aufgenommen und zugleich die von Baur, Ritschl und Harnack aufgeworfenen Fragen weitergeführt. Wie die Ehre Gottes verletzt ist, zeigt der Hinweis auf die Schöpfungsordnung. So wird die Frage Baur's, ob es sich um eine Verletzung „an sich“ oder „nur scheinbar“ handle, hinfällig. Gottes Ehre wahrt die Ordnung in der Welt. Wer also gegen diese Ordnung verstößt, erhebt seine Hand gegen den Schöpfer und Herrn selbst, wenn er auch nicht imstande ist, an diesen selbst Hand anzulegen. Von hier aus muß ferner der Einwand, Gottes Ehre sei nur als Privat- oder Standesehre gefaßt, wegfallen. Denn Hermann hat recht, wenn er hier sagt, daß Gott als der Schöpfer und Herr weder ein Privatmann noch ein Fürst ist. Freilich läßt sich eine Berührung Anselms von Vorstellungen seiner Zeit, die ihrerseits wieder germanische Rechtseinflüsse vermuten lassen, nicht völlig abstreiten. Aber diese Einflüsse dürfen nicht zu einseitig betrachtet und überbewertet werden. Es darf nämlich auch nicht die Ähnlichkeit, die der Anselmsche Begriff von Gottes Ehre mit der *doxa* des Neuen Testaments und mit der *kabod* im Alten Testament aufweist, wobei besonders auf die Psalmen hingewiesen sei, übersehen werden (vgl. hierzu Osmo Tiilikä Toimituksia 1941 „Das Strafleiden Christi“ S. 187 und I. A. Dorner s. o. S. 546). Ebenso siehe Anmerkung S. 80.

Zum Schluß dieses Kapitels gehen wir noch auf die von etlichen Theologen erhobenen Bedenken ein, ob der Begriff der Ehre Gottes nach biblischem Zeugnis zu Recht diese beherrschende Ausgangsstellung einnimmt und an ihr die menschliche Sünde tatsächlich so orientiert werden darf, wie dies Anselm getan hat. Viele Forscher sind der Meinung, daß die Sünde an Gottes Heiligkeit zu orientieren sei und hier bei Anselm der Grund liege, weshalb statt der Strafe die Genugtuung eintreten könne. Diese Kritik, die von Gottfried Thomasius („Christi Person und Werk“ S. 146—147), Ludwig Ihmels (Zentralfragen der Dogmatik S. 105 ff.), aber auch schon von Baur (s. o.) und in neuester Zeit von Tiilikä (s. o.) erhoben wird, hat allerdings eine gewisse Berechtigung.

Wiewohl gezeigt worden ist, daß der Begriff der Ehre Gottes dem der Gerechtigkeit nicht widerspricht und so auch bis zu einem gewissen Grade gesagt werden kann, daß hier Gottes Heiligkeit miteingeschlossen ist — was Anselm sicher bejahte, wenn man ihn fragen würde —, so ist dennoch Gottes Heiligkeit zu einseitig nach dem Ehrbegriff, der dazu von der Bibel fremdem Gedankengut nicht frei ist, gefaßt. Insofern ist der Vorwurf Emil Brunners (Dogmatik Bd. II S. 366 ff.) an Anselm nicht unberechtigt, daß die *maiestas dei* wie die *maiestas laesa* eine Wendung erhalten, die dem echt biblischen und zentralen Begriff der Ehre und des Zornes Gottes trotz der vielen schon erwähnten Übereinstimmungen nicht mehr voll entspricht. Es zeigt sich hier, daß sich in der Fassung der Begriffe bei Anselm sowohl echt biblisches als auch germanisch-mittelalterlich-rechtliches Gedankengut durch die ganze Theorie hindurchzieht, was bei der Diskussion, wie wir noch sehen werden, eine nicht geringe Rolle gespielt hat.

Trotzdem kann niemand Anselm die Anerkennung versagen, daß er die Ehre und Majestät Gottes als Ausgangspunkt seiner Versöhnungslehre benützt und in den

Vordergrund gestellt hat. So ist es klar, daß er auch die Sünde als einen Akt gegen Gottes Ehre und damit gegen Gott selbst gerichtet versteht. Wir wenden uns der Diskussion hierüber im nächsten Kapitel zu.

KAPITEL II.

Das Verständnis von des Menschen Sünde und Schuld bei Anselm.

Über die Frage der menschlichen Sünde und Schuld redet Anselm in I, 11, 15, 19 und 21.

Danach muß zuerst vorausgesetzt werden, daß Engel und Mensch in ihrem Willen ganz dem Willen Gottes sich zu unterwerfen haben. Damit erweisen sie Gott die schuldige Ehre, wobei diese schuldige Ehrerweisung noch nichts mit der Sündenschuld zu tun hat. Erst, wer diese Ehre Gott verweigert, begeht einen Raub an Gott und sündigt also.

„Hunc honorem debitum, qui deo non reddit, aufert deo, quod suum est et deum exhonorat; et hoc est peccare“ (I, 11).

Die Schuld, die dadurch entsteht, ist nicht mehr debitum, sondern culpa. Sie besteht auch nicht nur in der Rückgabe der Gott nicht erwiesenen Ehre, sondern noch in einem plus für die zugefügte Schmach, die Gott durch die Verweigerung der ihm zukommenden Ehrerbietung entstanden ist.

„Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa. . .“

„Nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit“ (I, 11).

Ferner stört die Sünde die Ordnung des Alls in seiner Schönheit. Die Sünde wird hier als perversitas bezeichnet, die durch ihr perturbare eine deformitas anrichtet.

„Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas et deus in sua dispositione videretur deficere“ (I, 15).

Hinzu kommt noch, daß der Mensch selbst durch die Sünde befleckt ist (peccati sorde maculatus I, 19).

Das Gewicht der Sünde ist so schwer, daß Reue, ein zerknirschtes Herz, Demut, Fasten, mancherlei körperliche Mühen, Barmherzigkeit im Geben und Erlassen nicht ausreichen, um die entstandene Schuld zu tilgen. So sagt Anselm I, 21:

„Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.“

Ein Seitenblick gegen Gottes Willen ist schlimmer als der Untergang der ganzen Welt.

I, 22—24 zeigen die durch die Schuld entstandene totale Verlorenheit des Menschen:

„Quam contumeliam fecit homo deo, cum se permisit vinci a diabolo, pro qua satisfacere non potest“ (I, 22).

„Quid abstulit deo, cum peccavit, quod reddere nequit“ (I, 27).

„Quamdiu non reddit deo, quod debet, non possit esse beatus nec excusetur impotentia“ (I, 24).

Der Mensch kann also seine Schuld nicht bezahlen. Aber ohne Bezahlung seiner Schuld kann er auch nicht selig werden.

II, 2 zeigt, daß die Sterblichkeit des Menschen eine Folge der Sünde ist. Ohne sie hätte er nicht sterben müssen.

„Sequitur ergo, quia si numquam peccasset, numquam moreretur“ (II, 2).

Die Frage nach des Menschen Sünde und Schuld hat in Anselms Theorie einen zentralen Platz inne, was von fast allen Forschern anerkennend hervorgehoben wird. Von dogmengeschichtlicher Bedeutung ist dabei, daß Anselm die Sünde als gegen Gott selbst gerichtet ansieht. So ist auch die Schuld eine Schuld gegenüber Gott. Insofern ist die Erlösung des Menschen nicht allein Erlösung vom Tode und Befreiung und Sieg über die Unheilmächte, sondern vor allem Erlösung von Schuld. Mit anderen Worten, die Erlösung geschieht in der Versöhnung mit Gott. Der Gedanke vom Lösegeld, das an den Teufel entrichtet wird, sowie der Rechtsanspruch des Teufels auf den Menschen wird von Anselm entschieden abgelehnt. Selbstverständlich fällt damit auch die noch groteskere Lehre vom Teufelsbetrug weg. Indem die Sünde als Verletzung oder Raub an Gottes Ehre bezeichnet wird, macht sich der Sünder an Gott selbst schuldig. Er muß sein Tun voll verantworten.

Wie die Sünde als Verletzung von Gottes Ehre eine Auflehnung gegen Gott selbst darstellt, erläutert Hasse (s. o. S. 575 ff.) in anschaulicher Weise. Nach Hasse kulminiert in der Ehre Gottes die ganze Schöpfung. Fällt nun die vernünftige Kreatur von ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung ab, so lehnt sie sich damit gegen Gott auf. Dadurch wird der Wille Gottes als der, dem die Kreatur zu gehorchen hat, verneint. Diese Verneinung des göttlichen Willens aber hat geradezu metaphysische Bedeutung und geht nicht nur die vernünftige Kreatur sondern *alle* Kreatur, ja den Schöpfer selbst an. Gott wird sein Recht auf die Weltherrschaft streitig gemacht. Weil aber Gottes Herrschaft das höchste Prinzip der Weltordnung ist, bedeutet die Sünde einen Angriff auf diese Ordnung selbst. Die Sünde bricht Gottes Recht in der Welt. Sie versucht Gott zu entthronen, weshalb Gott eingreifen muß. Denn das Ziel der Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes. So erklärt sich leicht, daß ein Angriff auf die Schöpfung eine Antastung der Ehre Gottes selbst ist. Statt das Bild Gottes aus sich zu widerstrahlen, entstellt und verzerrt es die Kreatur. Somit wird nicht nur der Ruhm Gottes verkürzt, sondern auch seine Geltung als Schöpfer überhaupt bedroht. Bietet das Geschöpf dem Schöpfer Trotz, so strebt es Autonomie an. Hasse bewegt sich hier sicher ganz in den Gedankengängen Anselms, wenn er schließlich dies sagt:

„Die Sünde reicht weiter als die Sphäre ihres Ausgangspunktes; sie zieht die gesamte Schöpfung, ja den Schöpfer selbst in Mitleidenschaft: Sie gefährdet die Harmonie des Universums und tastet das Majestätsrecht Gottes selber an.“

Wie die Ehre Gottes, die Ehre des Schöpfers und Herrn der Welt ist, so versteht Hasse die Sünde, die Anselm als Ehrverletzung oder Ehrenraub bezeichnet, ganz richtig als Aufruhr gegen Gott, den Schöpfer und Herrn selbst. Nur so erklärt sich auch die weitere Behauptung Anselms, daß sie durch nichts außer Gott aufzuwiegen ist.

Mit dem Gedanken der Unaufwägbarkeit der Schuld bei Anselm und seinem Zusammenhang mit dem Schöpfungsglauben befaßt sich Rudolf Hermann. Die Schuld der Sünde ist darum unaufwägbar, weil sie Ungehorsam gegen Gottes Gebot ist. Die Unaufwägbarkeit ist aber ein Korrelat zur Unbedingtheit. Die gesamte Schöpfung wiegt das kleinste Gebot oder Verbot Gottes nicht auf. Hermann zieht hier das Bild der Waage heran, die auf der einen Seite hochschnellt, obwohl die ganze Schöpfung darauf liegt, weil die andere Wagschale mit dem unscheinbarsten Gebot oder Verbot Gottes belastet ist. Auch wäre es nach Hermann verkehrt, Anselm Verharmlosung der Sünde deshalb vorzuwerfen, weil er den Sündenbegriff in I, 21 anhand von Tatsünden erläutert. Denn er betont sehr deutlich den Ungehorsam gegen Gott, aus dem diese „Tatsünde“ hervorgeht, eine Sicht, die der Luthers wohl kaum widersprechen dürfte. Wie in Genesis 3, in der Geschichte vom Sündenfall, nicht der Apfelbiß von Adam und Eva als das Wesen ihrer Sünde, als *die* Sünde verstanden werden darf, sondern der Unglaube, der Gott zum Lügner macht, so meint auch Anselm mit dem von ihm I, 21 angeführten Seitenblick gegen Gottes Willen nichts anderes. Das betont Hermann mit Recht. Der Mensch in seiner Verblendung glaubt die Welt erlösen zu müssen. Aber damit befindet er sich im verhängnisvollsten Irrtum. Das eben will Anselm mit seiner Lehre von der Unaufwägbarkeit der Sünde sagen. Denn der Mensch erkennt so Gott als Schöpfer und Herrn der Welt nicht an. Es handelt sich also nach Hermanns Ausführungen bei Anselms Sündenverständnis nicht um ein schweres Vergehen, indem die Sünde besteht, sondern um ein Neinsagen des Menschen zu seinem Schöpfer. Er setzt sich an dessen Stelle und versucht die ganze Schöpfung zu pervertieren. Dadurch erhält die Sünde ihr alle Welt übertreffendes Gewicht. Anselm sieht die Sünde tiefer als die Tat eines endlichen Wesens gegenüber einem einzelnen Gesetz. Insofern ist Anselm der Gedanke fremd, daß einem Quantum von Sünde ein gleiches Quantum von Strafe gegenüberstände (vgl. hierzu Evang. Kirchenzeitung hrsgg. von Ernst Wilhelm Hengstenberg Jg. 1834 „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugtuungslehre Anselms“ Spalte 12 und 13).

Ähnlich wie in der bisher dargelegten Weise versteht auch Gottfried Thomasius (s. o. S. 146—147) die Begriffe Ehre und Sünde bei Anselm. Die Sünde ist in vierfacher Hinsicht exhonoratio:

- 1.) Negation des Rechtes Gottes,
- 2.) Schändung seines Ebenbildes,
- 3.) Störung der Weltordnung,
- 4.) Vereitelung des Schöpfungsplanes.

Außerdem hebt Thomasius noch einen Punkt hervor, auf den es Anselm nicht wenig ankommt, nämlich daß die Sünde keine Möglichkeit in der der Kreatur von Gott verliehenen Freiheit ist. Hier wird der Zusammenhang von Gottes Ehre und ihrer Verletzung, der Sünde, mit der Schöpfung deutlich. Läge die Sünde als Möglichkeit in der gottgegebenen kreatürlichen Freiheit (was der Teufel dem Menschen einredete), so wäre nicht nur die Schöpfung sondern auch der Schöpfer selbst unvollkommen. Der Mensch verletzt Gott in seiner Ehre damit, daß er ihn gewissermaßen zum Teufel macht.

Dieser weithin wohlwollenden Bewertung des Anselmschen Verständnisses von Sünde und Schuld, deren Richtigkeit nicht zu verkennen ist, müssen nun aber auch die zum Teil ebenso berechtigten kritischen Fragen gegenübergestellt werden. In der Kritik wird die Sünde als zu äußerlich und die Schuld als zu mathematisch rechnerisch gefaßt empfunden. Ferner werden, wie auch schon beim Begriff der göttlichen Ehre, die Einwirkungen germanisch-mittelalterlicher Rechtsanschauungen beanstandet. Dabei spielen die Aussagen von I, 11 eine besondere Rolle. Doch scheinen auch die von I, 21 von diesem Gedankengut nicht ganz frei zu sein.

Was den rechnerischen Charakter betrifft, so ist er immer Gegenstand schärfster Kritik gewesen. Schon die Sozinianer haben daran Anstoß genommen und dazu noch darauf hingewiesen, daß die Rechnung ja gar nicht aufgehe, weil die Sünde den ewigen Tod verlange, Christus aber auferstanden sei. (Ebenso in neuester Zeit Emil Brunner *Dogmatik* II S. 365 ff.) — Tiefer eingehend befaßt sich Ludwig Ihmels („Zentralfragen der Dogmatik“ S. 106—107) mit dieser Frage, der an dieser Stelle wörtlich schreibt:

„Man mache sich nur klar, wie schwer auch die kleinste Sünde ist und wie ungeheuer die Genugtuung ist, die Gott fordern muß. Um das ins Licht zu setzen, setzt Anselm mit einer, man möchte fast sagen, mathematischen Berechnung der Schuld der Sünde und der Größe der zu fordernden Genugtuung ein. . . .“ (vgl. ferner Daniel Schenkel „*Christl. Dogmatik*“ Bd. II S. 822 ff.).

Ihmels lobt zwar den Ernst, mit dem Anselm von der Sünde spricht. Doch hier sieht er auch die sich aufdrängenden Bedenken. Als Raub an Gottes Ehre ist das Verständnis der Sünde seiner Meinung nach doch unzureichend. Hätte Anselm die Beschreibung der Sünde an Gottes Heiligkeit orientiert, so wäre es schwerlich zu jener äußerlichen mathematischen Berechnung der Schuld gekommen. Den Grundschaden hierfür sieht jedoch Ihmels in der Tatsache, daß die Aussagen über die Sünde nicht praktischer sondern rein theoretischer Natur sind. Nicht das erschrockene Gewissen sondern die Reflexion, welche die Notwendigkeit des Werkes Christi zu begreifen sucht, spricht sich hier aus. Sicherlich denkt Ihmels hier an I, 21, wo die geringste Sünde schlimmer gewertet wird als der Untergang der ganzen Welt. Da entsteht natürlich mindestens dieser Anschein. — In neuester Zeit hat auch Karl Barth Anselm vorgeworfen, in seiner Theorie wohl die Quantität, nicht aber die Qualität der Sünde nachgewiesen zu haben. (*Kirchl. Dogmatik* Bd. IV, 1 S. 542.) —

Damit kommen wir zum zweiten Anstoß, der in der äußerlichen Fassung des Sündenbegriffes besteht. Sie finden wir besonders in I, 11, wo von vielen Forschern Einflüsse aus dem germanischen Rechtsleben angenommen werden.

Hermann Cremer, dessen Ausführungen sehr viel zur Diskussion dieser Frage beigetragen haben, sieht den germanischen Einfluß schon darin, daß die Sünde unter dem Gesichtspunkt der Verletzung der Ehre Gottes gefaßt wird. („Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes“ *Theol. Stud. u. Krit.* Bd. 53, 1 Jg. 1880 und „Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre“ *Theol. Stud. u. Krit.* Bd. 66 Jg. 1893.) Ihmels hat, wie wir gesehen haben, hier einen der Hauptfehler erblickt. Dieser Vorwurf trifft Anselm allerdings nur teilweise, da ja im Begriff der Ehre Gottes auch Gottes Heiligkeit enthalten ist. Ein solcher Einwand kann nur gelten, wo die Anselmschen Begriffe Gottes Ehre und des Menschen Sünde tatsächlich fremde Einflüsse aufweisen.

Auf diese letzte Frage geht I. A. Dorner (s. o. S. 548) ein. Er schreibt an der betreffenden Stelle wörtlich:

„Wenn er (Anselm) nun aber gleich dabei die Sünde als Injurie behandelt, die nach altgermanischem Recht für die Beleidigung oder Schädigung neben einem Äquivalent noch ein Ehrengeschenk verlangt, so sieht er diese doch nicht als bloße Privatsache an, sondern auch als ein schlechthin verwerfliches Vergehen, das gegen die absolut gute Ordnung im Himmel und auf Erden und dadurch gegen die Ehre Gottes gerichtet ist. Die Injurie bildet in dem Recht ein gewisses mittleres Gebiet zwischen dem Zivilrecht und dem Kriminalrecht. Und da nach Anselm Gott über das Gewicht, das die iniuria für seine Ehre hat, nicht nach freier Machtvollkommenheit verfügt, wie etwa ein Privatmann über das Gewicht, das er einer Beleidigung für seine Ehre beimessen will, so neigt sich seine Theorie schon zur kriminalrechtlichen Auffassung der Sünde.“

Allerdings weist Dorner auch darauf hin, daß die Umsetzung von Leiden in positive gute Leistungen eine privatrechtliche Art an sich trägt. Abgewehrt ist damit dennoch die Behauptung, die Sünde habe bei Anselm lediglich den Charakter einer persönlichen Beleidigung, was, wie wir jetzt sehen werden, Harnack nachzuweisen versucht (s. o. S. 357).

Harnack geht mit seiner Behauptung vom römischen Privatrecht aus, wo der Beleidiger verpflichtet ist, dem Beleidigten Satisfaktion zu leisten. Seine näheren Darlegungen bringen wir im nächsten Kapitel. Wie nun einer persönliche Beleidigung behandeln will, bemerkt Harnack, steht ihm frei. Nur die Schuld, die Mangel an kindlicher Ehrfurcht und Liebe ist, *muß* getilgt werden, weil sie die Welt Gottes zerstört. Damit hat Harnack allerdings recht. Falsch aber ist, wenn er behauptet Anselm übersehe das. — Diese Interpretation der Sünde als persönliche Beleidigung entspricht ganz Harnacks Auffassung von Gottes Ehre als der Ehre eines Privatmannes.

Albrecht Ritschl, der sich hierin Harnack anschließt, wirft Anselm ferner vor, er zöge Gott in den Wechsel menschlicher Verhältnisse hinein (s. o. S. 43). Diese Behauptung steht jedoch im Widerspruch zu I, 15, wo Anselm ausdrücklich erklärt, daß Gott seine Ehre nicht verlieren kann. Wenn nun Gott selbst seine Ehre ist, wie Anselm an anderer Stelle auch sagt, so kann demnach Ritschls Einwand keine Geltung haben. — Dagegen verhält es sich gerade umgekehrt, indem es der Mensch ist, der in ein anderes Verhältnis zu Gott tritt, wenn er der Sünde verfällt. Hier ist auf die schon erwähnten Ausführungen in Hengstenbergs Evang. Kirchenzeitung (Jg. 1834 s. o. Spalte 14) zu verweisen. Mit Recht wird dort gesagt, daß Gott, noch ehe der Mensch sündigte, in einem bestimmten Verhältnis zur Sünde wie zur Gerechtigkeit gestanden ist. Je nachdem nun der Mensch in das Reich der Sünde bzw. der Gerechtigkeit tritt, danach ist das ewig gleiche Verhältnis Gottes zu ihm. Nicht der Mensch bewirkt eine Veränderung in Gott, sondern die Veränderung fällt in ihn. Selbst von einer relativen Veränderung kann bei Anselm keine Rede sein. Andererseits darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, Gott berühre die Sünde des Menschen überhaupt nicht. Wir können hier auf das vorige Kapitel verweisen, wo diese Frage ausführlich anhand von Hasse und Hermann behandelt worden ist.

Der Hauptanstoß jedoch, der an Anselms Sündenbegriff von einem großen Teil der Forschung genommen wird, beruht darauf, daß die Sünde außer der Strafe auch durch eine Satisfaktionsleistung wiedergutmacht werden kann (vgl. Baur im vorigen Kapitel wie auch Ihmels siehe oben!). Hier hat Harnack im Wesentlichen richtig gesehen, wenn er, wie folgt, sagt:

„Der Ernst der Sünde (*pondus peccati*) kann bei aller Anstrengung, ihn so kräftig wie möglich auszudrücken, doch nicht ernst genug genommen sein, wenn der Gedanke der Strafe und somit auch des stellvertretenden Strafleidens völlig eliminiert wird. In der Vorstellung, daß die Sünde noch durch etwas anderes kompensiert werden kann als durch die Strafe, liegt eine Unterschätzung des Gewichts derselben, die höchst bedenklich ist.“

Diese Sätze Harnacks haben die Zustimmung der meisten Forscher gefunden. Allein mag Harnack darin zu weit gegangen sein, wenn er auch den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens bei Anselm eliminiert glaubt. Auf diese Frage kommen wir noch zurück. Trotzdem ist seine Kritik an der Möglichkeit, die Strafe durch Satisfaktion zu ersetzen, berechtigt. Gustaf Aulén bezeichnet sie als ein „offenbares und unwiderlegliches Indizium für die Abstumpfung des radikalen Gegensatzes Gottes zur Sünde.“ („Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens“ Zeitschrift für systematische Theologie Jg. 1930 Bd. VIII S. 516.)

Gegen die äußerliche Fassung der Sünde wenden sich auch Franck (s. o.) und Friedrich Böhrringer („Die Kirche Christi und ihre Zeugen“ Zürich 1849 S. 424—426) allerdings mit weniger begründeten Argumenten. So beanstanden sie, daß durch die Sünde nach Anselm kein Mißverhältnis im Innern des Menschen entstanden sei. Darum meint Böhrringer wie Harnack, es handle sich bei Anselm in der Versöhnung um einen Ehrenprozeß zwischen Beleidigtem (Gott) und Beleidiger (Mensch). Anselm habe nicht gezeigt, daß der innere Widerspruch der Sünde auch für den Menschen untragbar sei. — Abgesehen davon, daß dieser Vorwurf als typisch neuprotestantisch bezeichnet werden kann, wonach die Sünde in erster Linie als Mißverhältnis im Innern des Menschen und dann erst als gegen Gott gerichtet gefaßt wird, widerspricht dieser Kritik die klare Aussage in I, 19, nach der der Mensch *peccati sordibus maculatus* nicht ins Reich Gottes eingehen kann. Ferner geht aus II, 10—14 hervor, daß der Tod und alle inneren und äußeren Schwächen und Unzulänglichkeiten des Menschen Folgen der Sünde sind. An dieser Stelle kann also die Kritik nicht einsetzen. Harnack hat zwar diesen Punkt nicht übersehen, daß der Mensch durch die Sünde selbst befleckt ist und deshalb nicht in den himmlischen Staat eingehen kann. Doch weiß er damit nichts anzufangen und sieht keinen Zusammenhang mit den andern Aussagen Anselms über die Sünde.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Allgemeine Anerkennung hat gefunden, daß Anselm die Sünde als Schuld gegenüber Gott sieht und die Zwischenschaltung des Teufels ausdrücklich unterbleibt. Ferner heben Hasse und Hermann hervor, inwiefern die Sünde ein Revolte-Akt des Geschöpfes gegen den Schöpfer und Herrn der Welt darstellt. Sie können hier auf I, 15 und 21 verweisen. Den Aussagen dieser Kapitel mißt Anselm zweifellos zentrale Bedeutung bei. Sie stehen gleichzeitig in krassem Gegensatz zu der Behauptung Harnacks, die Sünde sei als persönliche Beleidigung gefaßt.

Zur Frage der strafrechtlichen Seite der Sünde hat I. A. Dorner einen wertvollen Beitrag geliefert. Er übersieht das privatrechtliche Moment in Anselms Sündenbegriff nicht. Dennoch hält er mit Recht das kriminalrechtliche über das privatrechtliche gestellt. Denn Gott verfügt über seine Ehre nicht wie über ein *privates Gut*.

Man kann dazu die Stelle in I, 14 anführen, wo Anselm ausdrücklich betont, Gott nimmt die Bezahlung der Schuld vom Menschen nicht, wie ein Mensch dem andern Geld wegnimmt. — Hier ist noch anzufügen, daß die Auffassung der Sünde als Raub sich bereits bei Augustin findet und von da vermutlich von Anselm übernommen worden ist. So bezeichnet Augustin die Sünde als *rapere divinitatem* (vgl. Johannes Gottschick „Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi“ Zeitschr. für Theologie und Kirche 1901 Jg. 11 S. 183—186). Nach Gottschick sind auch die Wendungen „*hoc debere dare quod illo non posset exigi, si alienum non rapuisset*“ wie die Aussage über die Schuld „*aut peccator sponte solvit, quod debet, aut deus ab invito accipit*“ (I, 14) augustinisch.

Die Kritik am etwas äußerlich mathematisch berechenbaren Schuldverständnis Anselms ist gewiß berechtigt. Andererseits darf dabei nicht übergangen werden, daß Anselm die Sünde auch als Störung der Schöpfungsordnung und Aufruhr gegen den Herrn der Welt betrachtet. Beide Gesichtspunkte sind bei Anselm vorhanden. Es ist zu bedauern, daß Adolf von Harnack, obwohl er diesen Sachverhalt sieht, dennoch Anselms Sündenbegriff nicht anders als persönliche Beleidigung zu erklären wußte. — Allerdings hat Harnack darin recht, wenn er, wie vor ihm schon Baur, den äußerlichen Charakter des Anselmschen Sündenbegriffs dort aufdeckt, wo der Sünde neben der Strafe auch Genugtuung folgen kann. Darin haben sich ihm neben den meisten Dogmatikern und Dogmenhistorikern besonders Ihmels, Aulén, Emil Brunner und Tiilikä (s. o.) angeschlossen. Ihmels mag recht haben, wenn er diesen Fehler darauf zurückführt, daß nach Anselm die Sünde sich gegen Gottes Ehre richtet und nicht an seiner Heiligkeit orientiert ist, bzw. daß im Begriff der Ehre Gottes das Moment seiner Heiligkeit zu kurz kommt.

Gut haben Emil Brunner und Tiilikä die Vorzüge und Schwächen des Anselmschen Sündenverständnisses gegeneinander abgewogen. Sie erkennen den Ernst an, der Sünde und Schuld beigemessen wird. Ferner heben sie die zentrale Stellung dieser beiden Begriffe im ganzen Werke als verdienstlich hervor. Tiilikä sagt dazu, daß damit diese Gesichtspunkte der abendländischen Theologie ihren Höhenpunkt erreicht haben, wobei die vulgär-katholische Verdienstlehre entschieden abgelehnt wird (vgl. I, 21). Andererseits übersehen Brunner und Tiilikä auch nicht die Schwächen, die sich aus der formalrechtlichen Fassung der Schuld ergeben und so die Alternative „*satisfactio aut poena*“ herbeiführen, worunter dann die ganze Theorie Anselms notwendig leidet.

Welche Bedeutung der festgestellten formalrechtlichen Seite in Anselms Sündenbegriff beigemessen werden darf, erhellen die Kapitel I, 22—24, wo Anselm die totale Verlorenheit des Menschen in seiner Schuld behandelt. Sie finden eigentlich nur bei Rudolf Hermann Beachtung. Doch wird in ihnen deutlich, daß Anselms Sünden- und Schuldverständnis ursprünglich biblischer ist als es sich durch seine formalrechtlichen Momente in der Theorie selbst darstellt.

KAPITEL III

Herkunft und Bedeutung der Formel *satisfactio aut poena.*

Die menschliche Schuld ist entweder durch Satisfaction oder durch Strafe wieder-gutzumachen. Darüber spricht Anselm in I, 11, 13—15 und 19—23. I, 11 sagt er von der Satisfaktion, daß sie größer sein muß als eine bloße Rückerstattung der Gott geraubten Ehre. Dieses Mehr setzt der Entehrte, also Gott, gemäß der ihm zugefügten Schmach nach eigenem Wohlgefallen fest.

„Nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit“ (I, 11).

„Ita, qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituit“ (I, 11).

Wer nun die geraubte Ehre nicht zurückerstattet, wird von der Strafe getroffen.

Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur aut poena sequatur“ (I, 13).

Wendet Gott die Strafe an, so erweist er sich als der Herr des Menschen (I, 14). Jede Sünde muß von Gott in Ordnung gebracht werden, weshalb auf jede Sünde nur Genugtuung oder Strafe folgen kann.

„Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur“ (I, 15).

Ohne Satisfaktion kann der Mensch nicht selig werden. Er muß also freiwillig seine Schuld bezahlen.

„Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est, sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat, antequam peccaret, pervenire“ (I, 19).

Die Satisfaction muß, um die Sünde aufwiegen zu können, entsprechend dem Maße der Sünde sein. Da nun die geringste Sünde schlimmer ist als der Untergang der ganzen Welt, so muß auch die Satisfaction größer sein als alle Welt.

„Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse“ (I, 20).

„Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras“ (I, 21).

Die Formel Anselms „aut satisfactio aut poena“, die für seine Theorie von ausschlaggebender dogmatischer Bedeutung ist, hat die Theologie der neueren Zeit vor mancherlei schwierige Fragen gestellt. Einerseits ist es die Frage nach der Herkunft, andererseits ist es die Tragweite dieser Formel in dogmatischer Hinsicht, die zu vielen Diskussionen geführt hat. Von dem Satisfactionsbegriff erhielt bekanntlich die Anselmsche Versöhnungslehre den Namen Satisfactionstheorie. Auf dieser Satisfactionstheorie baute sich sowohl die thomistische als auch die reformatorische Versöhnungslehre unter den jeweils entsprechenden Abänderungen auf. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn die Theologie sich mit dieser Theorie immer wieder neu auseinandersetzt. Die maßgebende Frage war dabei stets, wie weit Einflüsse aus dem germanischen Rechtsleben und aus dem altkirchlichen Bußinstitut vorhanden sind.

Hermann Cremer setzte sich besonders für die Übernahme germanisch-rechtlicher Formulierungen durch Anselm ein, die seiner Meinung nach auch die Buße des frühen Mittelalter bestimmt haben. (H. Cremer s. o.) Cremer weist zunächst die Meinung zurück, daß der Satisfactionsbegriff Anselms aus dem römischen Recht herkomme bzw. aus dem kirchlichen Bußinstitut Tertullians übernommen worden sei. Dies glaubt er durch das Fehlen der *perpassio poenae*, des Strafleidens, bei Anselm begründen zu können. So werde bei Ambrosius z. B. auch kein Unterschied zwischen Satisfaction und Strafe gemacht, wie das Anselm getan hat. Dasselbe trifft nach Cremer ferner bei Hilarius zu. Diese haben alle den Begriff *satisfactio* aus dem römischen Recht übernommen, wie sie ihn kannten. Bei ihnen wird für Christi Leiden derselbe Ausdruck angewendet wie von jedem, der seine Strafe verbüßt. Darum meint Cremer zu diesem Sachverhalt (Theol. Stud. u. Krit. Bd. 53, 1 S. 10):

„Der Richter ist als der Fordernde gedacht, so daß zwischen *Satisfaction* und *Strafe* kein sachlicher Unterschied besteht, nur daß dieselbe Sache das eine Mal aktivisch, das andere Mal passivisch gedacht ist.“

Ähnlich verhält es sich nach Cremers Ansicht in der altprotestantischen Dogmatik. Nur habe man dort das Wort *satisfactio* in dem guten Glauben übernommen, daß es nichts anderes besage als die neutestamentlichen Ausdrücke *hilasmos*, *lytron*, *kattallage*, *opheilema*, *hypodikos* usw. An das römische Recht habe man also nicht gedacht. Über die Bedeutung der *satisfactio* bei Tertullian, Cyprian, Ambrosius und Augustin äußert sich Cremer noch weiter (s. o. S. 17 ff.). Demnach kämen Cyprian und Augustin Anselm näher. Bei ihnen ist *satisfacere* gleich *expiare*, doch nicht *peccatum solvere*.

„Die *poenitentia* selbst“, sagt Cremer, „wird als *satisfactio* bezeichnet, ebenso wie die asketischen Übungen, sofern durch sie dem Willen Gottes Genüge geschieht und zwar nicht dem richterlichen Willen Gottes, aber auch nicht dem verletzten, sondern dem Willen, der das Gegenteil der Sünde fordert, um deren Sühnung oder Überwindung es sich handelt. Dies ist der Gedanke, der an einer Reihe von Stellen den Gebrauch des Wortes bestimmt und der *satisfacere* zuweilen die Bedeutung von ‚wiedergutmachen‘ zu geben scheint.“

Im Anschluß hieran gibt Cremer Zitate aus Tertullian wieder, die *satisfactio* im Sinne von asketischer Übung (*poenitentia*) gebrauchen. Dazu weist er auf eine Stelle bei Ambrosius hin, wo *satisfactio* im Sinne von Entschuldigung im Gegensatz zu *poenitentia*, und bei Tertullian im Sinne von Abbitte angewandt wird. Nach Cremer ist also das Wort *satisfactio* im Sinne Anselms in der alten Kirche nicht zu finden. Im höchsten Falle hält er es für möglich, daß die Verwendung des Wortes *satisfactio* bei Tertullian dem späteren durch germanisch-rechtliche Anschauungen beeinflussten Sprachgebrauch vorgearbeitet habe. Der Unterschied ist seiner Auffassung nach unmöglich zu leugnen. Das Hauptgewicht der *satisfactio* bei Tertullian fällt auf das auferlegte und übernommene oder erwählte Leiden. Mit anderen Worten, die Satisfaktionsleistung hat erst dadurch Wert, daß sie ein der Lust entgegengesetztes Leiden ist. Dagegen denken der spätere kirchliche Sprachgebrauch und Anselm an Leiden an und für sich überhaupt nicht. Bei Anselm kommt das Leiden nach Cremers Ansicht nur aus einem besonderen Grund hinzu, ist aber letztlich ohne Bedeutung für den Inhalt des Begriffes *satisfactio*. Es wird sich im Laufe der Diskussion noch herausstellen, wie weit Cremer hier recht hat. Auf jeden Fall hält er

den Unterschied fest, daß bei den Vätern die satisfactio der poena entspricht, während Anselm unter dem Einfluß germanischer Rechtsanschauungen die beiden Begriffe auseinanderhält. Anhand verschiedener Indizien sucht er dies zu beweisen.

Für besonders stichhaltig für seine Erkenntnis führt er die Tatsache an, daß Anselm einen sachlichen Unterschied zwischen Satisfaktion und Strafe insofern mache, als wer die Satisfaktion leistet, die Strafe nicht zu leiden braucht. Satisfaktion schließt Strafe aus. Hierauf beruht nach Cremer die ganze Ausführung der Schrift *Cur Deus homo?* Zur Bekräftigung dieser These zieht Cremer Zitate aus I, 11, 12, 14 und 15 heran. In I, 11 heißt nach seiner Meinung *peccatum solvere* Schadenersatz und Schmerzensgeld zahlen. Es ist eine die Kränkung vergeltende Leistung, die die dem Vergehen sonst entsprechende Strafe aufhebt.

Hier weist Cremer die Behauptung Harnacks zurück, der Satisfaktionsbegriff stamme aus dem römischen Privatrecht. Dort ist und bleibt die satisfactio poena und darum kann sie mit der Anselmschen nichts gemein haben. Folglich muß das „satisfactio aut poena“ woandersher stammen, wenn es nicht eine dem Anselm eigentümliche Formel sein soll, was Cremer ebenfalls ablehnt. Denn der Satz in I, 15 „Jeder Sünde muß Satisfaktion oder Strafe folgen“ ist für ihn eine „allgemeine zweifellos selbstverständliche Rechtsregel“, die Boso Anselm von vorneherein zugestehe. Sie ist „Grundregel des Strafrechtes der germanischen Völker.“ Dies versucht Cremer nun mit Tacitus Germ. Kap. 12 und mit Grimms „Deutsche Rechtsaltertümer“ zu beweisen. Danach wird von der Buße (satisfactio) das Vermögen und von der Strafe Leib und Ehre des Täters betroffen. Die Buße ersetzt also die Strafe. Hierher gehören die *capitis aestimatio*, das Wergeld, wo jeder Mensch nach Stand, Geschlecht und Alter seine Taxe hatte, welche mehrere Geschäfte des Lebens, selbst die Buße anderer Verbrechen, die gar kein Totschlag waren, regelte, oder die *compositio*, das Sühnegeld zur Ausgleichung der Schuld auch Kompositionenprinzip genannt. Letzteres habe unter dem Einfluß des Christentums immer mehr Anerkennung erlangt. Es hat nach Cremer auf die Bußdisziplin und die Grundanschauungen der abendländischen Kirche tiefgehendsten Einfluß ausgeübt. Cremer beruft sich hier auf Wasserschleben „Die Bußordnungen der abendländischen Kirche mit einer rechtsgeschichtlichen Einleitung“ Halle 1851. So habe auch die Privatbuße und die Privatabsolution durch den Eingriff der germanischen Stämme die öffentliche Buße der orientalischen Kirche fast verdrängt. Hier, in der Privatbuße und Privatabsolution, wird die satisfactio von der poena unterschieden. Daraus zieht Cremer folgenden Schluß:

„Anselm aber konnte das Wort im Gegensatze zu poena in keinem andern Sinne gebrauchen als in welchem es ihm der Sprachgebrauch seiner Zeit darbot, d. h. in welchem sich nach germanischen Rechtsanschauungen und den Prinzipien kirchlicher Disziplin, Buße und Strafe, unterscheiden bzw. einander ausschließen.“

In diesen Anschauungen war er aufgewachsen in seiner lombardischen Heimat, sie hatte er geltend zu machen, wenn er als Abt des normannischen Klosters und Gerichtsherr der Klosteruntertanen selber Recht zu sprechen hatte, — sie brauchte er als Erzbischof von Canterbury, dort erst recht nicht zu vergessen, von wo aus gerade diese Anschauungen in die Bußdisziplin der abendländischen Kirche eingedrungen waren“ (S. 15).

Danach ist, wie Cremer meint, die Behauptung falsch, Tertullian habe den Satisfaktionsbegriff in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt und Anselm habe ihn zuerst auf die sühnende Bedeutung des Leidens Christi angewandt. Denn ein eigentümlich von Tertullian herrührender Sprachgebrauch von *satisfactio* und *satisfacere* besteht nicht. Er bezeichnet *poenitentia* als *satisfactio*, während der spätere kirchliche Sprachgebrauch hier einen Unterschied macht. Außerdem gebraucht Anselm das Wort *satisfactio* in Bezug auf das Leiden Christi in ganz anderem Sinne als Tertullian von der *poenitentia* als *satisfactio* redet. Die Beweise, die Cremer hierfür anführt, haben wir am Anfang des Kapitels schon gebracht. Der Unterschied im Gebrauch des Wortes *satisfactio* bei Tertullian und Anselm besteht nach Cremer kurz darin, daß es bei Anselm dazu dient, die Passivität im Leiden Christi zu verneinen, während bei Tertullian gerade die Passivität im Vordergrund steht.

Seine Behauptung, daß der Anselmsche Satisfaktionsbegriff, *satisfactio* = *peccatum solvere* im Gegensatz zu *puniri* seine Wurzeln viel eher in den Rechtsanschauungen seiner Zeit als bei den Vätern hat, sieht Cremer ferner in der Art und Weise, wie der Satisfaktionsbegriff die Verhandlungen in Anselms Versöhnungslehre bestimmt, bestätigt. So verlieren seiner Meinung nach die Berechnung der Äquivalenz und die Rücksicht auf die Ehre Gottes das fremd Berührende vollständig. Es gehört nämlich zur Eigentümlichkeit der Buße, sowohl der Verletzung als auch dem Stande des Verletzten, also seiner Ehre gemäß, berechnet zu werden. Ist die Sünde ein Unrecht gegen Gott, so kann sie nach germanischen Rechtsbegriffen nur unter dem Gesichtspunkt der Ehrverletzung Gottes gefaßt werden. Insofern schiebt Anselm keineswegs willkürlich den Gedanken ein, daß neben der Gerechtigkeit auch noch die Ehre Gottes in Betracht kommt. Daraus erklärt sich nach Cremer außerdem die Betonung der Geschlechtsgenossenschaft des Satisfacierenden in II, 8. Sie wird genau in der Weise betont, in der bei den Germanen die Geschlechtsgenossenschaft zur Zahlung des Wergeldes mit verpflichtet und berechtigt war. Nach Cremer wird hier die *satisfactio* mit dem Wergelde zusammengestellt, was I, 21 (*quanti ponderis sit peccatum*) bestätigt. Von da aus ist auch die merkwürdige Argumentation zu verstehen, es gäbe nur den Tod des Sündlosen, den Gott nicht habe fordern können und nur der Gottmensch habe diese Leistung freiwillig vollbringen können. Da die Bußleistung Christi eine freiwillige ist, bleibt nur noch die Frage, ob sie angenommen wird. Da sie ferner nicht nur eine dingliche sondern auch eine persönliche Leistung ist, kann sie auch unter dem Gesichtspunkt des *meritum* betrachtet werden. Cremer hält durch die Einführung des Begriffes *meritum* zur Bezeichnung des Werkes Christi die bisher durchgeführte Gedankenlinie keineswegs für durchbrochen (gegen Ritschl).

Dagegen können hier nach Cremers Auffassung die Einflüsse von Anselms adliger Abkunft nicht geltend gemacht werden. Sie erklären höchstens die Betonung der göttlichen Ehre. — Ferner wendet sich Cremer gegen Ritschl, der die Beziehung auf das germanische Kriminalrecht leugnet, weil Anselm die Ehre Gottes nach Analogie des Privatrechtes ausgleichen lasse und nicht nach Analogie des öffentlichen Rechtes. Dabei übersieht Ritschl, daß das germanische Kriminalrecht der damaligen Zeit wesentlich Privatrecht war. Die Behauptung Ritschls läßt sich auch dadurch widerlegen, daß Gott und die ganze Menschheit sich gegenüberstehen und es sich nicht um eine willkürliche sondern um eine ihrem Wesen nach vollkommen genügende Ausgleichung der Ehrverletzung handelt (Hierzu Anmerkung S. 80). Ebenso wehrt

Cremer den Einwand Ritschls ab, die Satisfaktion sei keine persönliche sondern eine dingliche Leistung. Hier gibt er zwar zunächst zu, daß die Satisfaktion erst in abstracto dinglich gewertet wird, um zu ermitteln, wer sie leisten kann. Aber gerade daraus ergibt sich, daß sie sowohl um Gottes als auch des Menschen, bzw. des Satisfacierenden willen, nur in Gestalt einer persönlichen Leistung dargebracht werden kann.

Schließlich meint Cremer, daß die Kritik an Anselm dort einzusetzen habe, wo die Frage auftaucht, ob die Anwendung dieses Satisfaktionsbegriffes auf den Erlösungstod Christi legitim sei. Das wird immer fraglicher, „je näher die paulinische Rechtfertigungslehre den Gedanken an eine stellvertretende Bedeutung des letzteren legt“. Andererseits ist Cremer jedoch der Ansicht, die wesensnotwendige gerichtliche Reaktion Gottes gegen die Sünde lasse sich kaum schöner und wahrer darstellen, als Anselm es tat.

Gegen diese Anschauungen Cremers wandten sich zunächst Harnack und Loofs. Loofs will vor allem den Begriff *meritum* als den herrschenden ansehen. Dies begründet er damit, daß die Anselmsche Theorie auf der Grundlage des *altkirchlichen* Bußinstitutes aufgebaut sei, wo überpflichtige Leistungen ein *meritum* begründen. Loofs lehnt die Behauptung Cremers ganz ab, Anselm habe germanische Rechtsanschauungen übernommen. Wir kommen auf seine Ausführungen noch zurück.

Harnack wendet gegen Cremer ein, das Schema „*satisfactio aut poena*“ gäbe es bei Privatbeleidigungen auch im römischen Recht. Wie wir in den beiden vorausgehenden Kapiteln schon gezeigt haben, sieht Harnack die Ehre Gottes bei Anselm als Privatehre, Gott als Privatmann und die Sünde als persönliche Beleidigung an. So neigt er auch hier verständlicherweise eher dem römischen Privatrecht als Ursprung dieser Formel zu als zu der Vorstellung, daß Gott seine Weltstellung behaupten muß, die nach Cremer aus dem germanischen Rechtsleben entnommen ist.

In einem zweiten Aufsatz (Theol. Stud. u. Krit. 1893 s. o.) hat nun Cremer zu dieser Kritik Stellung genommen und seine Darlegungen aus dem Jahre 1880 weiter begründet. Seine Diskussion mit Loofs bringen wir in Kapitel VI über Christi Person und Werk und wenden uns gleich seiner Entgegnung an Harnack zu.

Zunächst kritisiert Cremer das falsche Verständnis der Anselmschen Theorie bei Harnack, auf das von uns schon wiederholt hingewiesen worden ist.

Cremer bezweifelt, ob Harnack das Gefüge der Anselmschen Schrift klar geworden ist. Besonders weist er die Behauptung Harnacks zurück, Anselm lasse das Verhältnis Gottes zum Menschen im Verhältnis zweier Privatleute aufgehen. Zwar gesteht Cremer hier einen Mangel bei Anselm ein, den später Thomas von Aquino zu überwinden suchte. Thomas lehrte nämlich, Gott könne wie ein Privatmann vergeben, weil er dessen Vorrecht teile. Nach Anselm kann Gott jedoch nur auf Grund der *satisfactio* vergeben, weil er die Weltordnung zu wahren hat. Demnach wird allein das Wesen der Schuld, aber nicht das Verhältnis Gottes zur Welt, unter privatrechtlichem Gesichtspunkte gesehen. Hier fragt Cremer, ob Anselm anders konnte, wenn die ganze kirchliche Disziplin das Schuldverhältnis des Menschen zu Gott unter diesem Gesichtspunkte regelte.

Nach dieser grundlegenden Kritik an Harnack geht Cremer auf dessen einzelne Fehler im Verständnis des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes ein. Danach übersieht

Harnack den Unterschied des Begriffes satisfactio, wie er in der alten Kirche gebraucht worden ist und welche Bedeutung er z. Z. Anselms in der kirchlichen Disziplin hatte. Ferner macht Cremer geltend, daß in den angelsächsischen und fränkischen Bußbüchern der Begriff der satisfactio sich fast nur von der Bußzahlung, dem sogenannten Wergelde findet. Sie wird von der poenitentia ausdrücklich unterschieden. Die Satisfaktion tritt nur bei Vergehen gegen Leib, Leben und Gut anderer ein. Die poenitentia wird zwar durch die Zahlung der Buße nicht ausgeschlossen, aber verringert. Versagt der Schuldige die satisfactio, so wird er weder zur poenitentia zugelassen noch hat er die Möglichkeit, die satisfactio durch poenitentia zu ersetzen. Satisfacere bedeutet immer die Bußzahlung leisten. In den Bußbüchern dagegen, die die römische Ordnung vertreten oder aufrecht erhalten wollen, findet sich, wie Cremer bemerkt, der Ausdruck satisfactio überhaupt nicht. Die poenitentia war Strafe in der alten Kirche wie die poena. Sie unterschied sich von der poena allein dadurch, daß in ihr der Sünder durch Selbstgericht dem ewigen Gerichte Gottes zuvorkommt. Sie ist nach römischem Recht satisfactio wie die poena. — Der Übergang von der satisfactio-poena zu der von der poena unterschiedenen satisfactio vollzog sich nach Cremer dadurch, daß die Germanen sich der öffentlichen Buße und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft widersetzen. Die Germanen waren gewohnt, ihre Verfehlungen unter sich abzumachen entweder durch Rache, vindicta, oder durch Bußzahlung, satisfactio. So war ihr Strafrecht Privatrecht. Dem mußte sich die Kirche anpassen, wodurch die poenitentia zum opus satisfaciens wurde. Cremer betont an dieser Stelle, daß auch katholische Forscher, wie Hefele und Schmitz, die für die mittelalterliche Bußdisziplin charakteristischen Redemptionen als aus dem Rechtsleben der germanischen Völker entstammend anerkannt hätten. Sie beruhen auf der Anschauung, daß die Strafe durch eine Leistung ersetzt werden kann. Während man bisher nur poenam mereri kannte, kannte man jetzt auch veniam mereri. Diese Anschauung war dem bisherigen Rechtsbewußtsein fremd, weil die poena die venia ausschloß. Nach Cremer ging die Entwicklung folgendermaßen:

- 1.) satisfactio = poena;
- 2.) satisfactio = poenitentia = Ersatzstrafe;
- 3.) satisfactio im Gegensatz zu poena, Bußzahlung, Bußleistung, welche Straflosigkeit sichert (S. 333).

Im übrigen sieht er in dieser Entwicklung eine Verirrung des religiösen Lebens: „Daß die poenitentia als Strafe und darum als satisfactio gefaßt wurde, war ein Fehler und gab schon Zeugnis von einer Verirrung des religiösen Lebens. Geschah dies aber, so war der folgende Schritt der Umdeutung des Begriffes umso unvermeidlicher als ja schon die satisfactio Christi vorlag, welche uns von der Strafe befreit.“

Das Eindringen der germanischen Anschauungen wurde, wie Cremer meint, auch noch durch die alte Anweisung an die Priester, personam, statum et conditionem poenitentis in Betracht zu ziehen und dem zu längerem Fasten Unfähigen dafür z. B. Gebete und Almosen aufzuerlegen. Die poenitentia wurde hier nach seelsorgerlichem Ermessen umgewandelt, während dann die Bußbücher *bestimmte Sätze* der Umwandlung angeben. Daraus ging nach Cremer das ganze Ablasssystem hervor. Doch brauchen wir uns darauf jetzt nicht einzulassen, sondern wenden uns

seinen Ausführungen zu, in denen er die Ergebnisse auf die Erklärung von Anselms „satisfactio aut poena“ anwendet. An sich wäre es nach Cremer möglich, daß Anselm satisfactio sowohl im altkirchlichen Sinne als stellvertretende Strafe, Ersatzstrafe, als auch im mittelalterlichen Sinne als Strafersatz durch eine Bußzahlung verstanden haben kann. Doch hält Cremer die erste Möglichkeit deshalb für ausgeschlossen, weil Anselm sehr darauf achtet, vom Leiden und Sterben Christi als einer unendlich großen Leistung zu reden, die ausreicht, um der Ehre Gottes als Buße zu dienen. Außerdem hebt er hervor, daß vor Anselm niemand das Leiden Christi unter dem Gesichtspunkt der Satisfaktion weder im römisch-rechtlichen noch im deutschrechtlichen Sinn betrachtet hat. Diese letzte Behauptung trifft, was die Anwendung im römisch-rechtlichen Sinne anbelangt, auf keinen Fall zu.

Soweit die Ausführungen Cremers, denen wir zunächst noch eine Kritik, die von juristischer Seite erhoben worden ist, anfügen wollen. — Ernst von Möller wendet gegen Cremer ein, daß die Buße im germanischen Recht nicht von der Strafe befreit, sondern selbst Strafe ist. Nur die Lösungsbußen stehen zu den peinlichen Strafen im Gegensatz. Sie sind jedoch von den Bußen, die an die Verletzten fallen, prinzipiell verschieden. Ferner ist die Buße Strafe und Schadenersatz. Nun ist aber nach seiner Meinung die satisfactio Anselms weder Strafe noch Schadenersatz. Daß sie keine Strafe ist, geht aus dem Schema „satisfactio aut poena“ hervor. Ersatz ist sie nicht, weil sie sich nur auf das „plus“ pro contumelia illata (I, 11) bezieht und die restitutio ablati honoris ausgeschlossen ist. Diese letzte Behauptung versucht Möller in etwas spitzfindiger Weise zu begründen (Theol. Stud. u. Krit. Bd. 72, 2 Jg. 1899 S. 627—634).

So behauptet er, Anselm bringe bei der Berechnung der Größe der satisfactio nicht erstens die Ehre Gottes, die nur dem Werte Gottes entspricht, in Anschlag und verlange außerdem noch ein plus. Denn dann reiche die Leistung des Gottmenschen nicht aus. In Wirklichkeit handelt es sich um eine einheitliche Leistung, die an Wert alles übertrifft, was nicht Gott ist. Demnach könnte einfacher Ersatz mit Wegfall der satisfactio pro contumelia in Frage kommen. Außerdem hält Möller einen Unterschied zwischen der Forderung des „maius quam omne, quod non deus est“ und der Leistung im Wert von deus für möglich. Dabei verweist er auf den überschüssigen Wert, der der Satisfaktionsleistung des Gottmenschen beigemessen wird. Sie könnte seiner Ansicht nach in der Schuldlosigkeit des Sühnenden begründet sein. Auf jeden Fall hält er damit für erwiesen, daß Anselms satisfactio weder Ersatz noch Strafe sein kann.

Diese Ausführungen Ernst von Möllers dürften wohl doch allzu scharfsinnig sein. Denn es ist kaum anzunehmen, daß Anselm bei der Bestimmung der satisfactio nur an das maius gedacht hat, zumal er die unbedingte Notwendigkeit der Rückerstattung ausdrücklich betont. Insofern scheint Möllers Gedankengang reichlich konstruiert.

Einen weiteren Unterschied von Anselms satisfactio und der germanischen Buße sieht Möller auch darin, daß selbst wenn die Anselmsche Satisfaktion als Ersatz aufgefaßt wäre, sie ein Aequivalent von absolut ausgleichendem Werte darstelle, während die germanische Buße mit relativen Werten rechnete (Siehe Anmerkung S. 80). Schließlich behauptet Möller gegen Cremer, daß die Buße auch bei den Ger-

manen stets vom Täter zu zahlen war. Nur beim Wergeld brachten bestimmte Sip-pengenossen bestimmte Quoten auf. Doch selbst der Satz Anselms „*necesse est, ut satisfactiōis idem sit, qui peccator aut eiusdem generis*“ läßt sich nicht aus dem germanischen Strafrecht erweisen.

Zum Abschluß seiner Abhandlungen bringt Ernst von Möller noch die Übereinstimmungen, die seiner Meinung nach zwischen der Anselmschen *satisfactio* und dem germanischen Strafrecht bestehen. Sie faßt er folgendermaßen zusammen:

„Übereinstimmung herrscht:

- 1.) darin, daß es sich in beiden Fällen um Sühnung einer Missetat durch Hingabe eines Wertes handelt;
- 2.) insofern, als im Fall der Nichtleistung der Satisfaktion und der Buße eine härtere Folge der Missetat eintritt als in der *satisfactio* und der Buße enthalten ist;
- 3.) in der Bemessung nach der Schwere der Missetat;
- 4.) in der beschränkten Zulässigkeit der Stellvertretung in der Person dessen, der die Satisfaktion oder Buße zu leisten hat.“

„In diesen Punkten“, so fährt Möller fort, „mag man immerhin ein ‚conflagrieren germanischer Rechtsanschauungen‘ zugestehen. Sie allein reichen nicht aus, um Cremers Behauptung zu rechtfertigen, daß Anselms Satisfaktionsbegriff aus dem germanischen Strafrecht stamme“ (S. 633).

Nach Ernst von Möller ist der Anselmsche Satisfaktionsbegriff kein Rechtsbegriff. Darum lehnt er es auch ab, ihn mit Harnack aus dem römischen Recht abzuleiten. Zur Bestätigung seiner These unterstreicht er, daß jedes Volk freiwillige Satisfaktionen zur Sühne von Missetaten durch Übernahme von Leistungen gekannt habe, besonders bei Beleidigungen und Körperverletzungen, von denen Anselm in *specie* spricht. Aber gerade deswegen läßt sich auch sein Satisfaktionsbegriff weder aus dem Recht der Germanen noch der Römer ableiten.

Soweit Ernst von Möllers Kritik an Cremer. — Wir bringen nun noch eine weitere Kritik von Johannes Gottschick (*Zeitschr. für Theologie u. Kirche* Jg. 11, 1901 S. 183—186). Gottschick bestreitet ebenfalls die germanischen Rechtseinwirkungen auf Anselm. Er hält dagegen hier eine Übernahme Augustinischer Formeln und Anschauungen durch Anselm für gegeben. Danach haben bei Augustin die Wendungen „*quae non rapui exsolvebam*“ (vgl. C. D. h.? I, 14 u. 19) und „*suscipiendo sine culpa poenam solvit poenam*“ denselben Sinn, für den Anselm den Terminus *satisfactio* gebraucht. Ferner sieht Gottschick in C. D. h.? II, 20 „*solvit pro peccatoribus quod non debebat*“ ebenfalls eine Augustinische Formel. Nach Gottschick bedarf es damit keines Beweises mehr, daß Anselm diese Wendungen Augustins in dem Sinne verstanden hat, in dem er selbst von dem satisfaktorischen Wert des Todes Christi redet. Ebenso hält er die Begründung des Schemas „*satisfactio aut poena*“ in I, 12 und 13 durch Anselm für augustinish. Überhaupt sieht Gottschick in Augustin den Vorläufer Anselms, wie er Seite 183 schreibt:

„Augustin ist also als der Vorläufer Anselms zu bezeichnen. Nicht nur sofern er zuerst den Gedanken unserer Versöhnung auf Grund unserer rechtlichen Vertretung durch Christus vor Gott formuliert, sondern auch sofern er diese Vertretung

in Analogie zu der in der kirchlichen Bußpraxis üblichen Abbüßung der Sünde durch eine (schmerzliche) Ersatzleistung gedacht hat.“

Gottschick hat damit gegenüber Cremer wesentliches festgestellt. Trotzdem schließen seine Behauptungen die Möglichkeit nicht aus, daß auch Einflüsse aus dem germanischen Recht bei Anselm vorhanden sein können.

Wir wenden uns darum nochmals Cremer zu, der in seinen beiden von uns dargelegten Aufsätzen Entscheidendes zum Verständnis von Anselms Satisfaktions-theorie beigetragen hat. So stellen seine Ausführungen über die bedeutungsmäßige Entwicklung des Satisfaktionsbegriffes von Tertullian bis zum frühen Mittelalter trotz aller dagegen erhobenen Bedenken einen beachtlichen Beitrag zur Klärung dieser Frage dar. Es wird sich im Laufe unserer Erörterungen noch zeigen, inwiefern er mit seinen Erkenntnissen richtig gesehen hat. Gewiß hat er mehr herausgearbeitet als ihm seine Kritiker oft zugestanden haben, zumal er von ihnen bisweilen mißverstanden worden ist. So ist bei ihm zu beachten, daß er die Verwandtschaft der Anselmschen satisfactio Christi mit dem Bußinstitut *seiner Zeit* nicht leugnet. Er bestreitet nur, daß Anselm den Begriff satisfactio von Tertullian, also der Bußpraxis der alten Kirche, *übernommen* habe. Im übrigen wird die Bedeutungswandlung des Satisfaktionsbegriffes von Tertullian bis zur Zeit Anselms, nämlich das Zurücktreten des Strafcharakters und des Momentes der Abtötung der sündlichen Lust zugunsten des Leistungs- und Wertcharakters, auch in neuester Zeit von Bernh. Poschmann (Dogmengesch. Bd. IV, 3 1951) bestätigt.

Poschmann weist darauf hin, daß zur Zeit Tertullians die Buße mit Exkommunikation verbunden war, die wesentlich im Ausschluß von der Eucharistie bestand. Ferner war den Büßern ein besonderer Platz (locus poenitentium) zugewiesen. Ebenso waren Kleidung und Körperkultur der Büßer entsprechend vernachlässigt. Die privaten Bußübungen bestanden in asketischen Übungen (S. 66). In den keltischen und angelsächsischen Bußbüchern werden diese asketischen Übungen zwar noch festgehalten, aber sie konnten durch Intensivierung zeitlich verkürzt oder auch durch Geld ersetzt werden. Ein solcher Ersatz war schon deshalb nötig, weil ein Menschenleben gar nicht ausgereicht hätte, bei der Höhe der Bußtarife die normale Bußverpflichtung zu erfüllen. Es gab dazu ferner die Möglichkeit, sich für Geld durch andere in der Bußleistung vertreten zu lassen. Hier spielte die aus dem keltischen Volksrecht entlehnte „Ablösung“, das „Wergeld“, durch das jede Schuld gesühnt werden konnte, eine Rolle. Solche Ersatzmittel brachten naturgemäß die Gefahr der Veräußerlichung und der sittlichen Entleerung mit sich (S. 67). Dem geheimen Sünder boten die Redemtionen Gelegenheit, Bußleistungen zu ersparen (S. 72). Die körperliche Züchtigung wird in späteren Bußbüchern als Redemptionsmittel und damit als *freiwilliges* Bußwerk empfohlen (S. 81). In der Frühscholastik endlich wirkte die Genugtuung nur die Vergebung der zeitlichen Sündenstrafen. Wichtig ist hier, daß die Genugtuung *Vergebung* bewirkte (vgl. Kapitel II Cremer: „veniam mereri“). Bemerkenswert ist ferner, daß die Bußen in späterer Zeit durch Redemption ersetzt werden können. Diese Feststellungen stützen Cremers Behauptung von der Wandlung des Satisfaktionsverständnisses im Lauf der Jahrhunderte. Dennoch muß an Cremer die Frage gestellt werden, ob diese Wandlung tatsächlich soweit gegangen ist, daß die Satisfaktion bei Anselm

und im frühen Mittelalter tatsächlich nicht mehr als Ersatzstrafe sondern als Straf-ersatz verstanden worden ist.

Zu diesem nicht ganz unkomplizierten Fragenkomplex möchten wir nun noch einen Juristen unserer Zeit anführen, dessen Ausführungen uns ein gutes Stück weiter bringen.

So lesen wir bei Eberhard Schmidt (Einführung in die deutsche Strafrechtspflege § 39 S. 42) über die Unterscheidung von Strafe und Sühne bei den Germanen folgendes:

„Solange Fehde und Rache sich im Rechtsleben zu halten vermögen, kann auch ihr rechtlicher Schatten, die *Sühne* nicht fehlen. Dabei ist hier zunächst an die *außergerichtliche Sühne* zu denken. Sie soll vor allem die Rachehandlungen überflüssig machen; aber nicht selten kommt es vor, daß der Täter, wenn gegen ihn ein Strafverfahren läuft, sich zu einer Sühneleistung erbieter. Solange sich im Strafverfahren das Offizialprinzip nicht durchzusetzen vermag, sind solche Sühneanerbietungen durchaus taugliche Mittel gewesen, um den Abbruch des Verfahrens herbeizuführen und demgemäß den Angeklagten vor dem *sterpitus fori* und vor drohender gerichtlicher, womöglich peinlicher Strafe zu bewahren.“

Danach wurde die Strafe durch eine Sühneleistung ersetzt, bzw. die Sühne kam der Strafe zuvor. Dabei ist die Aktivität des Sühnenden zu beachten. Darauf kommt es ja auch Cremer an, daß das vom germanischen Recht beeinflusste kirchliche Bußinstitut die Aktivität hervorhob, während Tertullian den Ton auf die Passivität legte.

Über das Bußstrafrecht führt Eberhard Schmidt ferner aus (s. o. § 52 S. 51), daß es dem Gedanken diene, dem Verletzten und seiner Sippe eine *Genugtuung* zu erteilen. Dabei habe auch der Gedanke an eine Entschädigung eine beachtliche Rolle gespielt. Dieses Bußstrafrecht, wie es im Kompositionensystem der Volksrechte bestanden hatte, blieb nach Eberhard Schmidt in seinen letzten Ausläufern noch bis tief in das Mittelalter hinein in Übung. — In demselben Werk bemerkt er außerdem noch, daß die Rache bei den Germanen eine Demütigung des Gegners und seiner Sippe bezweckte. Nun ging es aber nicht gegen die Ehre des Verletzten, wenn diese Demütigung durch eine andere Demütigung, also die Sühneleistung, überflüssig gemacht wurde. Für die Sühne setzten sich der Ordnung wegen besonders Kirche und Staat ein. Im Kompositionensystem wurden die Bußsätze für alle Arten von Rechtsverletzungen genau festgesetzt. Je mehr die Rache durch die Buße verdrängt wurde, erhielt die Letztere den Charakter eigentlicher Strafe. Wenn man dann von privatrechtlicher Auffassung von Verbrechen und Strafe spricht, so ist zu bedenken, daß dem Verletzten durch die Buße eigentlich sein privates Racherecht abgekauft wird. — Soweit also Anselm im Begriff der poena an die Rache Gottes, die Vernichtung der Menschen, gedacht und die satisfactio als Buße davon unterschieden hat, ist der Einfluß aus dem germanischen Rechtsleben offenkundig. Gleichzeitig wird aber an dieser Stelle auch eine Schwäche in Cremers Darlegungen offenbar, daß nämlich Strafe und Buße nicht so einander gegenübergestellt werden dürfen, als ob die Buße mit der Strafe nichts mehr zu tun hätte. Das trifft bei den Germanen nicht zu und ist auch bei Anselm nicht der Fall.

Dieser Sachverhalt wird von Emil Brunner („Der Mittler“ S. 414) hervorgehoben. Brunner betont, daß auch die Buße eine rechtliche Sanktion, eine Abart der Strafe,

ist. Daß Anselm ebenfalls nicht so starr zu verstehen ist, sieht Brunner in der Tatsache bewiesen, wie Anselm außerhalb seines C. D. h.? ganz unbefangen den Strafgedanken verwertet.

Neben Brunner weist Tiilikä (s. o. S. 188 ff.) darauf hin, daß Christus, indem er die Genugtuung vollbrachte, eben tatsächlich in den Tod ging, also das auf sich nahm, was die Menschen als ihre Strafe erwartete. Schließlich meint Tiilikä, was bei aller Kritik an Anselms Satisfaktionstheorie nie übergangen werden darf:

„Und wenn man so denkt, so hat Anselm, den Schuldgesichtspunkt rücksichtslos vorhaltend, seinerseits letzts in der Geschichte der Versöhnungslehre dem Strafleidensgedanken den Weg gebahnt.“

Demnach hat zwar die weitverbreitete Kritik, die auch Baur, Ritschl und Harnack an Anselm üben, daß anstelle der Strafe auch die Genugtuung treten könne, soviel Richtigkeit in sich, als für Christus sein Leiden und Sterben keine Strafe ist. Trotzdem wird man Anselm nicht gerecht, wenn man sagt, er eliminiere den Strafleidensgedanken. Der Unterschied von satisfactio und poena besteht bei ihm darin, daß die Satisfaktion eine peinliche Leistung ist, die der Satisfacierende freiwillig auf sich nimmt. Als Strafe unterscheidet sie sich von der poena, indem sie die culpa nicht mit einschließt. Es ist aber ein Irrtum, der Anselmschen Satisfaktion den Strafcharakter ganz abzuspochen, so sehr auch satisfactio und poena auseinandergehalten werden, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß das Moment der Strafe in C. D. h.? stark zurücktritt und die Gott dargebotene unendlich große Leistung bei weitem mehr hervorgehoben worden ist. Es ist also falsch, wenn Cremer behauptet, daß im frühen Mittelalter die Kirche das Strafmoment aus dem Satisfaktionsbegriff zwar nicht ausgeschlossen habe, aber durch die Übernahme germanischer Rechtsbegriffe es in der Praxis verschwunden sei und auf diese Weise dann auch Anselms Dilemma „satisfactio aut poena“ habe entstehen können.

Dennoch haben Cremers Ausführungen wesentliche und beachtliche Punkte herausgestellt. Eine Wandlung, die der Satisfaktionsbegriff seit Tertullian durchgemacht hat, läßt sich schwer bestreiten. Zweifellos hat die satisfactio bei Tertullian einen sehr starken poenalen Charakter. Ferner steht dort die Abtötung der Sünde im Vordergrund. Gott ist der Gegner der Sünde, darum muß auch der Christ die Sünde in sich bekämpfen. An eine Verletzung der Ehre Gottes durch die Sünde ist nicht gedacht. Dieses dargelegte Verständnis der satisfactio entspricht durchaus der altkirchlichen Versöhnungslehre, wonach Gott die Menschen primär durch Befreiung von den Unheilmächten erlöst. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß die satisfactio auch bei Tertullian eine Leistung ist, die Gott dargebracht wird. Außerdem ist sie eine Leistung, die die ewige Strafe abwehrt. Sie ist also nicht nur passiv sondern auch aktivisch gedacht. Schließlich ist auch Gott derjenige, der satisfactio annimmt (vgl. Tertullian „De poenitentia“ c. 7). Man kann also nicht mit Cremer sagen, bei Tertullian sei die satisfactio *nur* perpersio poenae. Andererseits tut man auch Anselm unrecht, wenn man seinem Satisfaktionsverständnis die perpersio poenae völlig streitig macht. Hier liegen die Grenzen von Cremers Darlegungen. Allerdings wird man zugeben müssen, daß Leistung und Wert im Begriff der satisfactio bei Anselm erheblich mehr Bedeutung gewonnen haben als bei Tertullian, was vom Verständnis der Sünde als Ehrenkränkung Gottes bei Anselm herrührt. Aus dem Ehrenraub und der Gott zugefügten Schmach ergibt sich, daß

die Rückerstattung einen Wert haben und dazu in einer *Leistung* bestehen muß. Nach Anselm ist die satisfactio eine solche Rückerstattung. Bei Tertullian ist sie vor allem *Leiden*. Es ist jedoch nicht zutreffend, wenn Cremer diesem Leiden und damit dem Satisfaktionsbegriff Tertullians überhaupt die Aktivität abspricht. Denn auch nach Tertullian vollbringt der Satisfacierende im Leiden eine Leistung, die Gott dargebracht wird. Dagegen hat Cremer darin wieder eher recht, wenn er sagt, das Leiden Christi habe bei Anselm einen besonderen Grund, der mit der Satisfaktion an sich nichts zu tun habe. Denn tatsächlich sagt er I, 19, Jesus Christus habe vor allem darum gelitten, weil er an der Gerechtigkeit festgehalten habe. Dieser Satz erklärt sich aus dem Zurücktreten des poenalen Charakters der satisfactio. Trotzdem wollte Anselm den Begriff der satisfactio dem der poena keineswegs in der Weise gegenüberstellen, wie Cremer das meint. Hierzu dient besonders die Stelle in I, 10 zum Beweis, in der Anselm sagt:

„Quoniam ergo patri filii voluntas placuit nec prohibuit, eum velle aut implere, quod volebat recte voluisse ut filius mortem tam pie, tam utiliter sustineret, quamvis poenam eius non amaret, affirmatur.“

Was also Christus auf sich nimmt, hat — das weiß Anselm sehr wohl — den Charakter einer Strafe, so sehr er darin auch eine Leistung von unendlichem Werte sieht. Es geht demnach nicht, mit Cremer, das, was bei Tertullian im Mittelpunkt steht, bei Anselm ganz zu leugnen und umgekehrt. Richtig ist jedoch, daß Anselm Aktivität, Leistung und Wert im Verständnis der satisfactio einen breiteren Raum zugewiesen hat als Tertullian. Sicherlich läßt sich auch diese Entwicklung im Verständnis des Satisfaktionsbegriffes von Tertullian bis Anselm auf germanische Rechtseinflüsse zurückführen. Dagegen dürfte eine Übernahme von einer germanischen Rechtsformel in „satisfactio aut poena“, wie Cremer behauptet, kaum zutreffen. Hat doch gerade Eberhard Schmidt gezeigt, daß bei den Germanen durch die Buße den Verletzten das private Racherecht abgekauft wird. Nun aber verliet die Verdrängung der Rache durch die Buße dieser gerade den Charakter der Strafe.

Man wird wohl beides festhalten müssen, nämlich daß sowohl das Bußinstitut der alten und der frühmittelalterlichen Kirche als auch germanische Rechtsvorstellungen auf Anselms Theorie eingewirkt haben. Dabei wird es allerdings kaum möglich sein, mit Bestimmtheit nachzuweisen, wie weit die Einflüsse im Einzelnen reichen. Allein kann gesagt werden, daß im Bußinstitut der Begriff satisfactio in der Bedeutung von Ersatzstrafe, die in einer peinlichen oder geldlichen Leistung besteht, von Anfang an vorkommt. Desgleichen wird hier auch die Größe der Satisfaktion nach der Schwere der Sünde berechnet. Was der Einfluß der germanischen Rechtsanschauungen anbelangt, so kann ein Conflagrieren derselben, wie Ernst von Möller sagt, nicht geleugnet werden. Doch ist seine Behauptung, die Satisfaktion beziehe sich nur auf das „plus procontumelia illata“, abzulehnen. Auf die germanischen Rechtseinflüsse weist ferner die Fassung des Ehrbegriffes und die Stellvertretung durch einen Sippenossen hin.

Zuletzt muß jedoch auch noch betont werden, daß Anselms Satisfaktionsbegriff auch eine eigentümliche, weniger juristische als theologische, Bedeutung hat. Nach Anselm steht nämlich die Satisfaktion wie die Ehre Gottes im Zusammenhang mit dem Schöpfungsbegriff und der Heilsökonomie Gottes. Diesem Thema wenden wir uns im folgenden Kapitel zu, in dem wir uns mit der Interpretation von I, 16—18 befassen werden.

KAPITEL IV

Die Bedeutung von I, 16—18 im Zusammenhang von Anselms Theorie.

Anselm behandelt in I, 16—19 den Heilsplan Gottes zur Vollendung seines Reiches. Hier geht er von der Anschauung aus, daß Gott eine bestimmte in der Vernunft begründete Zahl der Bürger seines himmlischen Staates festgesetzt hat. Nachdem von den Engeln einige gefallen sind, mußten diese durch Menschen ersetzt werden.

Rationalem naturam, quae dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a deo, ita ut nec maiorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum. . . . Necesse est ergo eos de humana natura, quoniam non est alia, de qua possint, restaurari (I, 16).

Die gefallenen Engel konnten durch andere Engel deshalb nicht ersetzt werden, weil die guten Engel durch ihr Beharren bei der Gerechtigkeit in der Gerechtigkeit gefestigt worden sind. Insofern wären neugeschaffene Engel, die schon gefestigt wären, ohne daß sie an der Gerechtigkeit festgehalten hätten, nicht gleich lobenswert. Folglich müssen die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden. Daraus ergibt sich, daß nicht nur ebensoviele, sondern mehr Menschen selig werden müssen, als Engel gefallen sind. Sonst wären die bösen Engel oder Menschen notwendig gefallen oder der Mensch wäre nur zum Ersatz der bösen Engel geschaffen worden. Beides ist aber unmöglich. Denn füllte der Mensch nur die Lücke der gefallenen Engel aus, so wüßte jeder Mensch, der selig wird, daß er an die Stelle eines gefallenen Engels tritt. Infolgedessen würde sich der Mensch über den Fall der Engel freuen. Eine solche Schadenfreude brächte Unvollkommenheiten in die beatitudo. Nach Anselm wären jedoch auch Menschen selig geworden, wenn kein Engel gefallen wäre, wie auch die Heiden berufen worden wären, wenn die Juden geglaubt hätten.

Da auch die unvernünftige Kreatur in der Vollendung ihre Neuerschaffung erfahren soll, hätte Gott auch die Vollendung seines Reiches dann hinausgeschoben, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Denn auch die unvernünftige Kreatur ist zum Lobpreis Gottes da. Zur Vollendung des Gottesreiches mußte die festgesetzte Zahl der Himmelsbürger erfüllt werden. Anselm versucht dies mit Deut. 32, 8 zu beweisen. Er versteht die Stelle so, daß die Menschen die Zahl der Bürger des himmlischen Staates zusammen mit den Engeln erfüllen.

„Quare possumus, ut puto, dicere deum constituisse terminos populorum juxta numerum electorum hominum, quia tamdiu erunt populi et erit hominum in hoc mundo procreatio, donec numerus eorundorum electorum compleatur (I, 18).

Daß Gott vollenden wird, was er begonnen hat, bringt noch einmal I, 19 und II, 4 zum Ausdruck. Die vernünftige Kreatur ist das wertvollste Kleinod für Gott, weshalb Menschen selig werden müssen.

„At si nihil pretiosius cognoscitur deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. . . . Necesse est ergo, ut de humana natura, quod incepit, perficiat (II, 4).

Daß Gott vollenden wird, was er angefangen hat, gehört zu den wichtigsten Grundgedanken, die Anselm bei seiner Versöhnungslehre voraussetzt. Weshalb

dies geschehen muß, versucht er in I, 16—18 mit Hilfe von von Augustin übernommenen Gedanken zu beleuchten. Jedoch haben seine Ausführungen in dieser Frage bei den Theologen der Neuzeit weithin kein Verständnis gefunden. Selbst dort, wo die Anselmsche Lehre im allgemeinen günstig beurteilt wird, wie in Hengstenbergs Evang. Kirchengz. Jg. 1834 (s. o.) und in Philipp Marheinecks Dogmengeschichte, hält man dieses Motiv für Menschenerfindung und erachtet ein weiteres Eingehen darauf für überflüssig. Auch Baur spricht von mythischen Elementen der alten Kirche, die in die Scholastik übergreifen (Baur s. o. S. 185—186). Im übrigen hält er, wie noch etliche andere, die Idee vom Englersatz durch Menschen für unwesentlich in Anselms Theorie.

Ausführlich und scharf ablehnend befaßt sich der Artikel „Über das Verhältnis der Anselmschen zur kirchlichen Genugtuungslehre“ in Hengstenbergs Evang. Kirchengz. Jg. 1844 mit den genannten Gedanken Anselms. Er bezeichnet sie von vornherein als eine „von Augustin entlehnte absonderliche Idee“ (Spalte 778). Vor allem sieht er hierin einen Triumph der Selbstbefriedigung für die Vernunft (Spalte 786). Als völlig vernunftwidrig bezeichnet er, daß die göttliche Vernunft mit einer bestimmten Zahl etwas zu schaffen haben soll. Für Anselm war nach der Meinung jenes Artikels dieser Gedanke nur eine willkommene Stütze für seine gesuchte Vernunftnotwendigkeit der Erlösung. Ferner stellt er die Frage, worin denn die Vernunftgemäßheit einer Zahl bestehe. Wenn dieser Gedanke einen Sinn haben soll, so meint er, daß die Geister im himmlischen Staate die göttlichen Ideen darstellten. Da diese aber unendlich sind, so kann es zu keiner bestimmten Zahl kommen. In der Behauptung Anselms, daß Menschen selig werden müssen, damit Gottes Heilsplan zum Ziele kommt, sieht er ferner die geheime Voraussetzung zur absoluten Praedestination, zwar nicht zum Falle aber zur Erlösung. Gott kann aber die Verwirklichung seines Planes unmöglich vom Willen der Menschen abhängig machen. Würde nun aber die Zahl unendlich — und das muß sie nach der Ansicht des Artikels um der Vernunft willen — so geräte Anselm in die Apokatastasis, die ihn aber in einen Konflikt mit der Schrift- und Kirchenlehre brächte.

Falsch an dieser Kritik ist die Überbewertung der göttlichen Vernunft. Die Vernünftigkeit der Zahl hat für Anselm eine ganz konkrete Bedeutung, daß nämlich die Heilsgeschichte einmal ein Ende haben wird und der Leib Christi eine bestimmte Größe ist. So denkt Anselm in keiner Weise an göttliche Ideen, deren Anzahl unendlich sein müßte. Es geht ihm gerade um die Endlichkeit jener Zahl. Die benannte Kritik ist ein Versuch, fremde Gedanken in Anselms Lehre hineinzutragen. Gewiß finden sich bei Anselm Ansätze zur Praedestination zum Heil, wobei sich allerdings sehr fragen wird, ob diese überhaupt zu beanstanden sind. Jedoch waren ihm Ansätze zu einer Lehre von der Apokatastasis bestimmt fremd.

Derselben Ansicht wie der Artikel der Evang. Kirchengz. sind auch Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack. Bei Ritschl wird der Gedanke Anselms in I, 16—18 in einer von Thomasiaus nicht wenig beanstandeten Weise abgetan („Nur damit nichts zu vermissen sei . . . “ Rechtf. u. Vers. I. S. 34 Anm. 1). Im übrigen sieht er wie auch Baur diese Kapitel für völlig indifferent für die Genugtuungstheorie an. — Ebenso wie Ritschls lautet auch Harnacks Urteil (s. o. S. 360—361 Anm. 6). Allein würdigt Harnack, daß Anselm über Augustin hinausgeht, indem er die Zahl der seligen Menschen für größer postuliert als die der gefallenen Engel, weshalb nach

Anselm die Menschen nicht zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen sein können. Doch hat nach Harnack die Augustinische Lehre ihr acumen in der gleichgroßen Zahl der gefallenen Engel und der seligen Menschen, weshalb Anselm diese Lehre nach Harnacks Auffassung in Wahrheit vernichtet.

Am verächtlichsten spricht sich jedoch Franz Delitzsch aus. (Prolegomenen über den bisherigen Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre, S. VI in „Vom Zorne Gottes“, Erlangen 1862 von Dr. Ferdinand Weber.). Seiner Meinung nach leidet die ganze Durchführung der Theorie Anselms an den in den genannten Kapiteln zum Ausdruck gekommenen Gedanken in besonderem Maße. Er hält sie für ein „Theologumen ohne Schriftgrund, welches man sich bei Dichtern wie Caedmon und Milton, aber nicht bei einem Dogmatiker, gefallen lassen kann.“ — Schließlich spricht auch Alexander von Oettingen von der „abenteuerlichen Idee“ Anselms, die Notwendigkeit der Erlösung aus der gottgewollten Ergänzung der durch den Fall der Engel entstandenen Lücke abzuleiten (Dogmatik II S. 246).

Man wird nun zugeben müssen, daß Anselm in den betreffenden Kapiteln uns fremdartig erscheinende und zunächst unverständliche Dinge vorträgt, die wir in dieser Weise mindestens nicht aus der hl. Schrift herauszulesen vermögen. Dennoch läßt sich bei aufmerksamer Verfolgung der Anselmschen Gedanken trotz aller scholastischen Verschachtelungen und Umhüllungen ein Kern echten biblischen Gedankengutes finden. Dies herauszustellen, bemühten sich insbesondere Gottfried Thomasius und Rudolf Hermann.

Thomasius hebt hervor, daß der Mensch, indem er die Lücke in der Geisterwelt ausfüllt, der Durchführung der göttlichen Ehre und der Verwirklichung des Schöpfungsratschlusses dient. Insofern ist es ein Irrtum, mit Baur, Ritschl und Harnack zu behaupten, es handle sich hier um einen an sich für die Theorie völlig bedeutungslosen Einschub. Thomasius findet zwar die Herbeiziehung Augustinischer Gedanken ebenfalls für störend „insofern sie (diese Ideen) den letzten Grund der Versöhnung auf eine göttliche Praedestination zurückzuführen scheint“ (I, 16—17). Doch würdigt er die selbständige Bedeutung des Menschen für das Reich Gottes bei Anselm, wodurch die Augustinische Theorie als sekundäres Moment der ganzen Theorie betrachtet werden kann.

Es ist Thomasius hoch anzurechnen, daß er diese selbständige Bedeutung des Menschen bei Anselm im Gegensatz zu der Forschung seiner Zeit erkannt hat. Man wird nämlich die hohe Auffassung vom Menschen, die Anselm hier vorträgt und die an Psalm 8 und an den Hebräerbrief erinnert, nur anerkennen können. Die Ehre Gottes und die Durchführung des Schöpfungs- und Heilsplanes mit den Menschen gehören zu den Punkten, die Anselm voraussetzt bzw. von denen er ausgeht.

Mehr als Thomasius sagt uns ebenfalls in dieser Richtung Rudolf Hermann in seinem schon erwähnten Aufsätze (s. o.). Er betont, daß Anselm hier den Sinn der Geschichte behandle. In diesen Zusammenhang hinein gehört auch Anselms Genugtuungsbegriff, der, wie wir am Ende des vorigen Kapitels gesagt haben, nicht nur eine juristische, sondern auch eine eigentümlich theologische Bedeutung hat. Die Vollendung der oberen Gemeinde ist Ziel und Sinn der Geschichte. In diese Gemeinde ist dem Menschen von Gott geordnet einzutreten. Dazu muß er jedoch frei sein von der Befleckung durch die Schuld. Außerdem ist der Mensch weder Ersatz

noch Lückenbüßer. Es gehört zu seiner Würde, daß er eine eigene Aufgabe hat. Ja, er steht sogar in der Mitte aller Kreatur, die auf die Vollendung der oberen Gemeinde wartet, aber in diesem Warten gleichzeitig zum Zuge kommt. Das gilt besonders für den Menschen. Es ist der Ausblick auf die Vollendung, die seine Würde predigt. Im Lichte jenes Ausblicks steht auch das Kreuz Christi, also die Genugtuung. Hier zeigt es sich, daß ein bloßes Erlassen der Sündenschuld des Menschen unwürdig wäre. Denn dann wäre weder die Schuld getilgt, was bedeutet, daß der Mensch dennoch befleckt wäre, noch käme der Mensch als Mensch zum Zuge. Die *imago dei* käme nicht zu ihrem Recht. Es gäbe ferner nicht mehr das den Menschen auszeichnende dialogische Verhältnis zu Gott und schließlich wäre auch Gott nicht der Liebende, wenn er in dieser Weise den Menschen überfahren würde. Anselm zeigt an dieser Stelle wieder die Verbundenheit des Schöpfers mit seiner Schöpfung. Aber zwischen Schöpfung und Geschichte gibt es einen unauflösbaren Zusammenhang. Ihn führt Hermann Anselm interpretierend folgendermaßen aus (S. 382):

„Aber wo Schöpfung ist, ist auch Geschichte. Weil der Schöpfer stets mit seinem Werke verbunden ist, deshalb ist jede Zeit und jede Generation auf den Zweck, den Gott mit der Menschheit vorhat und durchführt, die *superna civitas*, bezogen. Denn es gibt in der Schöpfung keine vergeblichen Zeiten (II, 16). Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, würde Ranke sagen. Mag Anselm daraus auch folgern, daß also keine Zeit ohne eine Gemeinde der Erwählten ist, so gewinnt er doch so von den Anfängen her bis zum endlichen Abschluß der Gemeinde der Erwählten eine *einheitliche Menschheit*. Für den Schöpfungszweck also wird die Menschheit zu einer Einheit.“

Hermann hat damit — und das ist sein Verdienst — die ganze Tragweite von I, 16—18 und 19 aufgezeigt. Nicht alles, was hier den Eindruck von Spekulation erweckt, ist tatsächlich Spekulation. Die Kerngedanken sind weithin biblisch, wenn auch ihr Rahmen nicht als schriftgemäß anerkannt werden kann. Diese Kerngedanken wollen wir hier unsererseits nochmals zusammenfassend herausstellen.

Zunächst besagt die von Gott festgesetzte Zahl der Bürger des Himmelsstaates, daß die Geschichte und das Heilsgeschehen ein Ende haben werden. Man könnte auch sagen: der Leib Christi ist eine konkrete Größe, die einmal abgeschlossen sein wird. Der Gedanke in I, 17, wonach der Ausfall der gefallenen Engel durch Menschen beseitigt werden muß, bedeutet die Notwendigkeit für Gott, den Weg der Satisfaktion und nicht den der Strafe zu beschreiten. Also, Menschen müssen selig werden. Insofern gehört das Kreuz Christi, welches ja die Satisfaktion ausmacht, in die Mitte der Heilsgeschichte Gottes. In I, 18 ist die Würde des Menschen vor Gott das zentrale Thema. Das wird deutlich in der Frage, ob der Mensch nur zum Engeltersatz oder von vornherein zur Seligkeit bestimmt ist. Letzteres ist Anselms Meinung, weshalb er die These aufstellt: es muß mehr erwählte Menschen als gefallene Engel geben. Es geht darum, ob der Mensch primär oder nur sekundär von Gott gewollt ist. Weil nun der Mensch primär von Gott gewollt ist, kann es nur eine Vollendung der Schöpfung geben, wenn in der *perfectio* auch die *natura hominum* aufgenommen ist. Die Schöpfung hat also einen eschatologischen Heilssinn. Um die Würde des Menschen noch klarer herauszustellen, verweist Anselm auf die außermenschliche Kreatur. Auch von ihr gibt es einen Glaubensinhalt. Sie soll nämlich mit einstimmen in den großen Lobgesang, in dem alle Kreatur die Ehre ihres Schöpfers

und Herrn rühmt. Doch kann die außermenschliche Kreatur erst verwandelt werden, wenn der Mensch sein Ziel erreicht hat. Ihre Vollendung fällt mit der des Himmelstaates zusammen. Demnach ist der Mensch die entscheidungsschwere Mitte im Kosmos. Die außermenschliche Kreatur konnte darum nicht sofort bei der Erschaffung ihre Verwandlung erfahren, weil die Endvollendung sich weder an die Erschaffung anschließen noch mit ihr zusammenfallen konnte. Sonst wäre nicht zum Zuge gekommen, was Gott in diese Kreatur hineingelegt hat. Erschaffung und Endvollendung konnten ferner nicht zusammenfallen, weil Gott eine Geschichte, in der etwas im Blick auf das Heil geschehen soll, gewollt hat. Bei der Erschaffung war auch die vernünftige Kreatur weder numerisch noch sittlich vollendet. Im Blick aber auf diese Vollendung ergibt sich die mit Sinn gefüllte Zeit. Der Sinngehalt der unvernünftigen Kreatur ist ebenfalls so stark, daß ein Abstand von Erschaffung zur eschatologischen Verwandlung nötig ist. Der Kosmos ist demnach nicht ausgeschlossen vom Heil. Zeit und Geschichte sind aber erforderlich, damit die Kreatur zum Zuge kommt. Auch wenn die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre, hätte doch Geschichte sein müssen, damit Gott sein Heilsziel erreicht. Diese Notwendigkeit, deretwegen Menschen selig werden *müssen* und die Satisfaktion eintreten *muß*, aber die Strafe ausscheidet, entspringt aus dem Durchhalten an dem von Gott in Freiheit gefaßten Entschluß, den ursprünglichen Plan zur Errichtung des himmlischen Staates zu verwirklichen. Insofern beeinträchtigt diese Notwendigkeit keineswegs Gottes Freiheit, eine Frage, die wir im nächsten Kapitel ausführlich behandeln werden.

Mit diesen Ausführungen soll freilich nicht jede Kritik, die Anselm hier zuteil geworden ist, von vornherein abgewiesen werden. Es erheben sich auch einige durchaus ernstzunehmende Bedenken. So kann der schon erwähnte Einwand der Evang. Kirchengz. Jg. 1844 nicht ganz zurückgewiesen werden, ob der Anselmschen Theorie hier nicht die geheime Voraussetzung der absoluten Praedestination zugrundeliegt. Diese Kritik üben ja auch Thomasius und Robert Jelke (Grunddogmen des Christentums S. 30 ff.). Die Art der Darstellung Anselms hat hier zweifellos spekulativen Charakter, wenn er auch seine Ausführungen mit Deut. 32, 8 zu stützen versucht, wiewohl die wahre Bedeutung der von Gott festgesetzten Zahl nicht übersehen werden kann.

Zum Schluß dieses Kapitels geben wir die theologischen Hauptgedanken Anselms in I, 16—18 in den folgenden vier Punkten wieder:

- 1.) Gott hat sich mit seiner Schöpfung ein Ziel gesetzt, nämlich die Vollendung seines Reiches.
- 2.) Geschichte und Heilsgeschichte sind von Gott um der Kreatur willen gewollt und haben einen Sinn, indem sie auf das von Gott gesetzte Ziel ausgerichtet sind.
- 3.) Der Mensch steht in der Mitte aller Kreatur, ohne ihn gibt es keine Vollendung.
- 4.) Daraus ergibt sich, daß die Satisfaktion eintreten, also Christi Kreuz kommen muß.

Wenn Anselm mit diesen Gedanken ein wichtiges, Erlösung stiftendes Motiv in Gott gelegt hat, so sollte man ihm deswegen keinen Vorwurf machen, wie das neben der Evang. Kirchenzeitung Jg. 1844 auch Franck, A. Schweizer und Friedrich

Böhringer getan haben. Wir möchten im Gegenteil es Anselm als verdienstlich anrechnen, daß er diese Fragen überhaupt behandelt und in seine Versöhnungslehre mit hineingenommen hat.

KAPITEL V.

Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bzw. Notwendigkeit und Freiheit in Anselms Versöhnungslehre.

Über die Barmherzigkeit redet Anselm in I, 12, 19, 23, 24, II, 5 und 20. Im ersten Buche geht es vorwiegend darum, was die Barmherzigkeit Gottes nicht ist. Sie kann nicht in einem bloßen Verzeihen bestehen, da sonst der Sünder mit dem Sündlosen gleichgesetzt wäre und außerdem die Ungerechtigkeit größere Freiheit besitze als die Gerechtigkeit, was unmöglich ist. Denn dadurch würde Gott Unordnung in seinem Reiche entstehen lassen.

„Non ergo decet deum peccatum sic impunitum dimittere. . . . Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittur: Quia similiter erit apud deum peccanti et non peccanti: quod deo non convenit. . . . Liberior igitur est iniustitia, si sola misericordia dimittitur, quam iustitia (I, 12).

Auf diese Weise würde der Mensch selbst als Befleckter ins Reich Gottes eingehen, wie I, 19 darlegt. Das wäre für Gott wie auch für den Menschen selbst untragbar. — Gottes Barmherzigkeit ist keineswegs das Gegenteil seiner Gerechtigkeit. So erläßt Gott auch nicht dem Menschen, was er nicht von ihm fordern kann. Gottes Barmherzigkeit besteht allerdings darin, den Menschen nach diesem Leben selig zu machen. Diesen Vorsatz hat Gott getroffen als er den Menschen erschuf, wiewohl er wußte, wie sich der Mensch verhalten werde. Dieser freie Entschluß zeigt seine Liebe. Hält Gott an seinem Vorsatz auch nach dem Sündenfall fest, so ist das Liebe. Aus ihr erfolgt notwendig alles andere, was der Erreichung des gesetzten Zieles dient.

„Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem“ (I, 24).

Quare multo magis, si deus facit bonum homini, quod incepit, licet non deceat cum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incepit. Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, cum illum fecit et tamen bonitate sua illum creando sponte se, ut perficeret inceptum bonum, quasi obligavit“ (II, 5).

Groß und gerecht ist Gottes Barmherzigkeit, weil wir im Gericht auf seinen Eingeborenen verweisen können (II, 20).

Über das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit in Gott spricht Anselm in II, 5 und II, 18. Hier bemüht er sich zu zeigen, daß es in Gott keine zwingende Notwendigkeit gibt und so auch die Notwendigkeit, von der er spricht, die Gnade Gottes, weder beseitige noch verringere, sondern vergrößere.

„Quod, quamvis hoc necesse sit fieri, tamen non hoc faciet cogente necessitate: et quod sit necessitas, quae aufert gratiam aut minuit et sit necessitas, quae augeat. . . . Denique deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur facere

aliquid; et cum dicimus deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis. Quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas“ (II, 5).

Hinzu kommen noch die bedeutungsvollen Sätze in II, 17:

„Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult. . . . Est namque necessitas praecedens, quae causa est, ut sit res et est necessitas sequens, quam res facit.“

Ferdinand Christian Baur wirft hier die Frage auf, ob Gerechtigkeit und Ehre bei Anselm der Barmherzigkeit Gottes sich entgegengesetzt verhielten und in der Versöhnung es sich darum handle, einen inneren Zwiespalt in Gott selbst zur Lösung zu bringen. Das würde bedeuten, daß Gott nicht aus freier Liebe sondern aus zwingender Notwendigkeit Mensch wurde. Es geht also nicht nur um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern auch um Notwendigkeit und Freiheit. Anselm hat dies Problem zweifellos gesehen. Es fragt sich nur, ob er es zu lösen vermochte. Baur bestreitet dies, indem er beanstandet, daß Anselm eigentlich immer nur das Moment der Gerechtigkeit vor Augen habe, wodurch Gott in seiner Freiheit beeinträchtigt werde. So kommt es bei der Versöhnung nicht auf eine Tat der freien Liebe Gottes heraus, sondern auf einen Akt der Genugtuung heischenden Gerechtigkeit. Baur meint damit ferner, daß die genugtuende Aufopferung Christi für Gott selbst notwendig war und Gott also nicht aus Rücksicht auf den Menschen versöhnend handelte, sondern sich im Werke Christi mit sich selbst versöhnte. Es liegt demnach bei Anselm der Versöhnungstat Gottes eine absolute innere Notwendigkeit in Gott selbst zugrunde, wenn die Ehre Gottes durch die Sünde verletzt ist. Denn die Wiederherstellung der Ehre kann nur eine absolute Forderung der Gerechtigkeit sein. Hier kommen wir wieder auf das schon im ersten Kapitel behandelte Problem zurück, ob die Ehre Gottes an sich oder nur scheinbar verletzt ist. Wir haben gesehen, ist die Ehre Gottes an sich verletzt, *muß* sie um der Gerechtigkeit willen wiederhergestellt werden. Nach Baur's Meinung ist aber die Ehre Gottes nur scheinbar verletzt. Deshalb stellt er die Frage, warum Gott den Weg der Genugtuung haben wählen müssen und nicht ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit einfach aus freier Liebe haben den Menschen vergeben können. Doch da die Ehre Gottes insofern verletzt wird, als sie sich in der Weltordnung darstellt, so ergibt sich auch hieraus eine absolute Notwendigkeit, diese Ehre wiederherzustellen. Stellt man die Frage, ob diese Notwendigkeit nicht dadurch falle, daß die Strafe auch durch die Genugtuung eines andern ersetzt werden kann, so trifft dies deshalb nicht zu, weil Gott diese Genugtuung nur selbst übernimmt, um seinem eigenen Vorsatz treu zu bleiben, nämlich die gefallenen Engel durch Menschen zu ersetzen und mit den Menschen die festgesetzte Zahl der Bürger des himmlischen Staates zu erfüllen. Damit ist die Menschwerdung Gottes und die Genugtuung durch den Gottmenschen eine — wie Baur sagt — „im Wesen Gottes selbst gegründete Notwendigkeit“. Diese Annahme wird weiter dadurch bestärkt, daß Anselm sagt, Gott habe die vernünftige Kreatur dazu geschaffen, daß sie durch den Genuß Gottes selig werde. Obwohl dies Letztere, wie Baur selbst zugibt, nur seinen Grund in der göttlichen Liebe haben kann, so hat dennoch die Liebe dadurch, daß die Zahl erfüllt werden muß,

ihren Grund letztlich in der ratio. Gegen die Behauptung Anselms, Gott habe für sich nicht nötig gehabt, vom Himmel herabzusteigen und die Menschen zu erlösen (II, 19), sagt er, daß es sich dann erübrige, die Frage: „Cur Deus homo?“ aufzuwerfen. Andernfalls jedoch dürfe man die Konsequenzen nicht scheuen, die sich aus den Voraussetzungen ergeben, von denen man ausgegangen ist. Baur sieht so diesen Zwiespalt zwischen der eine innere Notwendigkeit im Wesen Gottes selbst voraussetzenden Macht des Begriffes und dem die freie Persönlichkeit anerkennenden Bewußtsein als Hauptschwäche in Anselms Versöhnungslehre an (vgl. hierzu Baur S. 169—170 und S. 176—179).

Bevor wir Baur's Meinung kritisch beleuchten, wenden wir uns noch den Forschern zu, die mit ihm übereinstimmen oder ähnliche Bedenken in dieser Frage vortragen. Mit Baur stimmen völlig überein G. F. Franck, Böhringer, Moosherr und die Evang. Kircheng. Jg. 1844 (s. o.). Letztere stößt sich besonders an der Vernunftnotwendigkeit, die nach Meinung des Verfassers Anselms ganze Theorie beherrscht und eine Zwangsherrschaft über die Freiheit der Liebe im Werke der Erlösung ausübt (Spalte 786).

Ebenfalls wird Baur von David Friedrich Strauß zugestimmt (Christl. Glaubenslehre Bd. II, S. 260 ff.). Er charakterisiert die Theorie Anselms als „ein Newton'sches Parallelogramm der Kräfte, in welchem die göttliche Liebe für sich auf reine Begnadigung, die göttliche Gerechtigkeit für sich auf schonungslose Bestrafung der Schuldigen drang, beide im Zusammenwirken aber die Satisfaktion zum Ergebnis hatten“. Doch hält Strauß die Anselmsche Theorie der Kirchenlehre für durchaus entsprechend. Seiner Ansicht nach gab es nach ihr keinen anderen Weg „auf welchem Gott die Menschen retten und seinem eigenen Wesen genugtun konnte als der von Anselm nachgewiesene“ (S. 269).

Von den Theologen unserer Zeit wurde die Kritik Baur's in dieser Frage eigenartigerweise auch von Emil Brunner übernommen (Dogmatik II, S. 340 ff.). Er stößt sich ebenfalls an der der Versöhnung zugrundeliegenden Notwendigkeit. Ferner widerspricht seiner Auffassung nach die Behauptung Anselms, Gott habe sich in der Aufopferung Christi mit sich selbst versöhnt, dem Neuen Testamente.

Zu den Einwänden Baur's gegen Anselm in Bezug auf das Verhältnis der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit Gottes und der Notwendigkeit in Gott zu Gottes Freiheit muß zunächst gesagt werden, daß Anselm die aufgezeigten Schwierigkeiten durchaus gesehen und abzuwehren versucht hat. Es dürfte aus diesem Grunde an Anselm vorbeigeredet sein, wenn Baur die Gerechtigkeit Gottes als die fordernde der verzeihenden Liebe gegenübergestellt sieht und die Genugtuung nur die Überwindung einer Disharmonie dieser beiden Eigenschaften und damit die Überwindung einer Disharmonie in Gott selbst zum Zweck haben soll. Anselm wollte in seiner Versöhnungslehre nicht zeigen, wie Gott einen etwaigen inneren Widerspruch in sich selbst löste, sondern er wollte eher nachweisen, daß solch ein Widerspruch gar nicht vorhanden war. Denn die Notwendigkeit ist ja lediglich ein Festhalten an dem aus freier Liebe gefaßten Beschluß. Völlig falsch gibt Baur die Stelle II, 19 wieder, wo Anselm sagt, Gott habe nicht nötig gehabt, vom Himmel herabzusteigen, um den *Teufel* zu besiegen, und *mit ihm einen Rechtsstreit* wegen der Erlösung der Menschen zu führen. Baur gibt aber diese Stelle so wieder, als ob Anselm hier behauptete, Gott habe nicht nötig gehabt vom Himmel herabzusteigen, um

die Menschen zu erlösen. Baur redet hier entschieden an Anselm vorbei, der ausdrücklich betonte: *Gott wollte, daß der Mensch den Teufel besiege und aus diesem Grunde wurde Gott Mensch*. Hier will Anselm gerade die Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes zum Ausdruck bringen. Zu beachten ist ferner, daß es *Gottes Wille* war, daß der *Mensch*, der sich zuvor vom Teufel hatte verführen lassen, nunmehr auch den Teufel besiege.

Eine aufschlußreiche Kritik fanden Baur's Ausführungen durch Philipp Marheinecke (Dogmengeschichte S. 434 ff.). Marheinecke weist den Einwand Baur's zurück, Anselm habe die Gerechtigkeit Gottes und die auf sie gegründete Forderung zu einseitig geltend gemacht, so daß ihr gegenüber die Liebe Gottes völlig zurücktrete. Marheinecke stellt demgegenüber fest, daß das ganze Versöhnungswerk, die Sendung wie die Aufopferung des Sohnes, jeweils ein Werk der reinsten Liebe Gottes ist, wenn auch für den Verlauf des Versöhnungswerkes selbst die Gerechtigkeit vor der Liebe dialektisch hervortritt. Marheinecke hat damit Anselm gewiß besser verstanden als Baur. Denn nach dem von uns am Anfang des Kapitels zitierten Satz aus II, 5 hat Gott aus dem Entschluß seiner freien Liebe den Menschen zur Seligkeit bestimmt. Demnach setzt Anselm die Liebe Gottes im ganzen Versöhnungswerke als auf dem Plane voraus. Wenn nun bei Anselm die Liebe dennoch im Verlaufe des Werkes, wie Marheinecke mit Recht sagt, der Gerechtigkeit untergeordnet erscheint, so ist darin mehr ein formaler als ein dogmatischer Fehler zu sehen.

Auch die Frage der Notwendigkeit rückt Marheinecke gegenüber Baur ins rechte Licht. Wenn nämlich Anselm alles darauf ankam, die Notwendigkeit der Versöhnung in Gott nachzuweisen, so darf ihm deshalb nicht der Vorwurf gemacht werden, Gott habe es nach ihm nur auf die Versöhnung mit sich selbst abgesehen. Denn der Gedanke der Versöhnung Gottes mit sich selbst verleiht nach Marheinecke in Anselm's Sinn der absoluten Notwendigkeit der Versöhnung mit der Welt den vollen Ausdruck. Die Versöhnung Gottes mit sich selbst schließt die Versöhnung Gottes mit der Welt in sich und macht die geschichtliche Veranstaltung durch Christi Tod erst absolut notwendig. — Bedeutsam ist ferner, daß Marheinecke die freie Persönlichkeit Gottes wie die freie Selbsttätigkeit des Menschen bei Anselm für gewahrt hält. Wenn sie im Prozeß der Versöhnung auch zurücktreten, so ist das nach Marheinecke aus dem Hauptzweck der ganzen Theorie zu erklären, „die Versöhnung als einen immanenten Akt des göttlichen Wesens zu erweisen und eben hiermit diejenige dogmatische Lösung, ohne welche das ganze Geheimnis der Versöhnung unbegreiflich bleiben würde, zu versuchen“. Schließlich macht Marheinecke noch auf den Unterschied von Not und Notwendigkeit aufmerksam. Dabei ist die Not in allen Formen ein Mangel, die Notwendigkeit aber eine Vollkommenheit. Insofern sieht Marheinecke keinen Widerspruch darin, daß Anselm einerseits behauptet, Gott habe nicht nötig gehabt, vom Himmel herabzusteigen zur Erlösung der Welt und dennoch an der Notwendigkeit der Versöhnung in Gott festhält. — Soweit Marheinecke's Kritik an Baur. Sie stellt zweifellos einen Fortschritt im Verständnis Anselm's dar.

Einen Schritt weiter noch als Marheinecke geht Reinhold Seeberg (s. o. S. 222). Er behauptet nicht nur, daß die Liebe Gottes in Anselm's Theorie nicht fehle, wenn sie auch der Gerechtigkeit untergeordnet erscheine, sondern er betont, Anselm sehe

die Liebe der Gerechtigkeit durchaus übergeordnet. Das zeigt sich seiner Ansicht nach darin, daß Gott eine Gemeinde der Erwählten will. So geht es im Werke Christi auch um keine Umstimmung Gottes, weil ja, wie Anselm sagt, die ewige Bestimmung Gottes selbst der Grund des Versöhnungswerkes ist.

Schon vor Baur weist der Artikel in Hengstenbergs Ev. Kirchenz. Jg. 1834 (s. o.) auf die Relativität von Anselms *necessitas* hin. Der Wille Gottes wird von Anselm als letzte Instanz anerkannt. So ist bei Gott höchste Freiheit höchste Notwendigkeit. Anders wäre die Freiheit ungöttliche Willkür. Anselm hat nach der Auffassung jenes Artikels keineswegs statt der Liebe die strafende Gerechtigkeit Gottes zur *causa movens* der Erlösung in Christo gemacht. In der Gerechtigkeit weist er nur die Notwendigkeit der Genugtuung überhaupt nach. Doch ist ihm wesentlich Gottes Liebe und Barmherzigkeit der Grund für die stellvertretende Genugtuung Christi.

Dieser Gedanke kommt auch bei Friedrich Adolph Philippi zum Ausdruck (Christi Person und Werk S. 80 u. 81), der ebenfalls in der Liebe das Erlösung stiftende Motiv in Gott bei Anselm sieht. Philippi erklärt dies so, daß die Liebe die Erlösung stiftet, die Gerechtigkeit sie aber nur in der Form der stellvertretenden Genugtuung zuläßt. Da aber das Werk der Erlösung von der *Liebe* ausgeht, ist es keine zwingend notwendige, sondern eine freie Tat Gottes. Eine Beeinträchtigung der Liebe kann nach Philippi höchstens im Gedanken vom Englersatz bei Anselm zu suchen sein.

In von Baur zwar abweichender Weise, aber im Endergebnis dennoch gleich bleibend, kritisiert Friedrich Wilhelm Rettberg Anselms Genugtuungslehre („Die Christlichen Heilslehren“, Leipzig 1838 S. 187 ff.). So leugnet Rettberg nicht, daß Gottes Liebe auch nach Anselm diejenige ist, die die Erlösung stiftet. Doch ist damit seiner Meinung nach die causale Verbindung zwischen dem Tode des Gottmenschen und dem Aufhören des göttlichen Zornes völlig aufgehoben. Die Tat des Gottmenschen wird demnach nur noch zum Vehikel, weil ja die Liebe schon immer auf dem Plane war. So ist die Gnade Gottes nicht mehr reines Produkt der Hingabe Christi, „sondern sie ist die eine ewige Gnade, die Sünden verzeihen will und nur dies Medium fordert, um es auf eine ordnungsmäßige Weise zu können“. Eine Genugtuung im eigentlichen Sinne gibt es, wie Rettberg meint, bei Anselm letztlich nicht. Die Liebe Gottes war schon immer auf dem Plane, so daß auch die Tilgung des Zornes Gottes wegfällt. Weil nun Liebe und Gerechtigkeit Gottes zusammenfallen, hebt sich nach Rettbergs Auffassung die Theorie Anselms von selbst auf. Denn Christus hebt nicht den Zorn Gottes auf, indem er für uns leidet und stirbt, sondern er *vermittelt* uns damit lediglich Gottes Liebe.

Während also Baur in dem Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe die Freiheit Gottes beeinträchtigt sieht, hält Rettberg diesen Gegensatz für illusorisch. Darum läßt er auch bei Anselm die Liebe Gottes als Erlösung stiftend gelten. Das wäre an sich soweit richtig, aber die Konsequenzen, die Rettberg nun daraus zieht, lassen erkennen, daß er Anselm nicht verstanden hat, ja ihm die ganze christliche Versöhnungslehre wohl unverständlich geblieben ist. Denn der Gedanke einer Genugtuung an Gott, der Tilgung des sehr wohl vorhandenen Zornes Gottes, in Christi Werk ist für Anselm unaufgebar gewesen. Es ist ja gerade sein Verdienst, worauf

wir noch zurückkommen werden, gezeigt zu haben, daß die Erlösung des Menschen sich in der Versöhnung mit Gott vollzieht. Von einer Versöhnung kann aber nach Rettberg keine Rede mehr sein.

Von hier aus wenden wir uns der Behandlung des Themas unseres Kapitels in der gegenwärtigen Theologie zu. Wir beginnen wieder mit Rudolf Hermann (s. o.). Nach ihm wurzelt die Notwendigkeit, „deren Schlußglied die freiwillige Hingabe des Lebens Christi in den Tod ist“, im Heilsplane Gottes. Er *muß* zur Vollendung kommen, wobei nicht vergessen werden darf, daß der Mensch das kostbarste Werk aus Gottes Händen ist. Hier betont Hermann nochmals den engen Zusammenhang der Genugtuung mit der Menschenwürde, welcher ein einfaches Verzeihen abschließt. Er legt dies in folgenden Sätzen dar (S. 379—380):

„Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Anselm so die Genugtuung eng mit der *Würde des Menschen* verknüpft. Wenn der Schöpfer es seiner Ehre schuldig ist, den Weg der Genugtuung zu fordern, so ist es der Mensch seiner Würde schuldig, ihn zu gehen. Ein *bloßes* Vergeben wäre ein Nichtbeachten der Sünde, wäre nicht Allmacht des Schöpfers, sondern launische Willkür. Ein Gott, der der Sünde lediglich nachsähe, wäre ein Gott, der bloß zusähe, also nicht der allzeit wirksame, seines Zieles mächtige Schöpfer. Er wäre ein Gott der Unordnung, nicht der Ordnung.“

In der Notwendigkeit erweist sich also gerade die Souveränität Gottes, weil da Gott sich selbst treu bleibt, indem er an seinem in Liebe gefaßten Beschluß festhält. Ist aber Gott der Souveräne, so ist er auch souverän zur Sündenvergebung. Hermann unterstreicht hier den voluntaristischen Gottesbegriff Anselms. In ihm hat die ganze Gedankenreihe, die das Problem der Erlösung in das Licht der Schöpfung stellt, ihre letzte Wurzel. Gottes Wille ist, wie Hermann betont, der Ausgangspunkt aller Notwendigkeit. Wo darum Gottes Handeln nach Anselm notwendigen Charakter trägt, hat dies allein die Bedeutung, daß nichts seinen Willen hindern kann. Mit Recht verweist dabei Hermann auf den von Anselm gemachten Unterschied zwischen *necessitas sequens* und *necessitas cogens*. Bei Gott kann es nur die Erstere geben. Sie ist, um auf Marheinecke zurückzukommen, ein Ausdruck der Vollkommenheit. Entscheidend ist auf jeden Fall, daß die Notwendigkeit im Schöpfungsratschluß begründet liegt und darum keine absolute Notwendigkeit im Baurischen Sinne, also keine *necessitas cogens*, sein kann. Absolut ist sie nur, insofern sie von Gott selbst in seiner Freiheit als absolute Notwendigkeit gesetzt ist, d. h., als sie ihre Absolutheit von Gott hat.

Die andere Frage in diesem Zusammenhang, ob Gott nicht durch einen einfachen Willensakt hätte vergeben können, läßt sich nur insofern bejahen, als die Unheilmächte ja von Gott abhängig sind. Würde Gott seinen Zorneswillen in Liebeswillen verwandeln, so wären Hölle, Tod und Teufel beseitigt (I, 6). Trotzdem kann dies Gott nicht, weil seine Allmacht nicht Macht zu allem und jedem ist. In seiner Allmacht wahrt Gott seine Gottheit und darum geht es auch in der Versöhnung. Es ist das göttliche Decet, das Anselm so betont und Hermann mit Recht stets hervorhebt. Um Gottes und des Menschen willen muß ein sogenanntes freies Vergeben ausbleiben. Doch darf deswegen die Satisfaktion und ihre Notwendigkeit nicht falsch verstanden werden, wie das bei Baur der Fall ist. Jede Notwendigkeit für Gott kann nur ein freies Sichbinden sein, das aus Gottes bleibender Liebe erfolgt.

Sie ist kein Gesetz, das über Gott steht. Gott führt lediglich seine mit der Schöpfung begonnene Wohltat zu Ende. Insofern stehen das *satis* und das *gratis* einander nicht gegenüber, sondern sie gehen im Gegenteil ineinander auf, „weil Anselm vom Schöpfer ausgeht — und wie wir schon jetzt sagen dürfen — mit dem Schöpfer endet“. Aber darum sind auch Schuld und Sünde bei Anselm eine Frage, die zur Erledigung drängt, weil ein bloßes Vergeben ausgeschlossen ist. Anselm geht es, wie Hermann richtig betont, zentral um den Gottesbegriff, daß nämlich Gott ein Gott der Ordnung und der wahren Gerechtigkeit wie auch Barmherzigkeit ist. Allein soll die Letztere gegen ein Gott unwürdiges Mitleid scharf abgegrenzt werden. Darum unterscheidet Hermann wie später auch Karl Barth mit Recht zwischen Freiheit und Willkür. Sie dürfen bei Anselm nicht verwechselt werden. Denn gerade diesem Irrtum vorzubeugen, wendet Anselm so viel Mühe auf. Es kommt ihm darauf an, Gott als den zu zeigen, der in seiner Barmherzigkeit dennoch Gott bleibt. Aus diesem Grunde, so hebt Hermann weiter hervor, ist das *satis* nicht als Hemmnis im gott-menschlichen Verhältnis zu denken. Es ist im Gegenteil ein Element des *gratis*.

Mit diesen seinen Ausführungen hat Hermann einen bedeutungsvollen Beitrag zum gesamten Verständnis von Anselms Theorie geleistet. Vor allem erfahren die von Baur aufgeworfenen Fragen weithin Klarheit. Mit seinen Ausführungen geht auch, wie wir jetzt sehen werden, Karl Barth einig.

Allein betont Barth, dem wir uns jetzt zuwenden, die *veritas*, die Gott selbst ist. Nach einer kritischen Beleuchtung der Notwendigkeit des Sieges Gottes über Tod und Sünde bei Athanasius, sagt er bezüglich Anselms Versöhnungslehre, daß es zwar mißlich klinge, die Notwendigkeit der Menschwerdung

- 1.) aus der durch die Sünde unendlich verletzten Ehre Gottes,
- 2.) aus der Unmöglichkeit des Untergangs des Menschengeschlechts und
- 3.) aus der Notwendigkeit der Wiederherstellung der zerstörten Ganzheit der himmlischen Ordnung

abzuleiten. Dennoch hat bei Anselm über alle Notwendigkeit hinweg die Wahrheit Gottes, also Gott selbst, für den und über dessen Wille es keine Notwendigkeit gibt, das letzte Wort. Barth fügt hier noch Zitate aus II, 5 und 17 an, die zeigen, daß der Wille Gottes die höchste Instanz bleibt, wobei dieser göttliche Wille mit der *veritas* eins ist (vgl. K. D. Bd. I, 2 S. 149).

An anderer Stelle (K. D. Bd. II, 1 S. 101) sagt er hierzu außerdem folgendes wörtlich:

„Aber die *ratio* sowohl wie die *necessitas*, von der Anselm redet, ist die der *veritas* Gottes, die für ihn mit dem göttlichen Wort und mit dem Inhalt des christlichen Credo (Glaubens) identisch ist.“

Ebenso bestätigt Barth (s. o. S. 427) die Absicht Anselms, klarzumachen, daß Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes nie aneinander vorbeigehen können. Darum ist eine rechtliche Wiederherstellung seiner verletzten Ehre nötig. Gäbe es eine keiner Bestrafung ausgesetzte Ungerechtigkeit, die gewissermaßen noch göttlich legitimiert wäre, dann bekäme diese *iniustitia* den Charakter einer zweiten Gottheit. Aber gerade darum geht es, daß Gott in der Freiheit seiner Güte seine

dignitas wahr. Denn nur so wahrte Gott auch seine Gottheit und läßt eine zweite Gottheit der iniustitia nicht aufkommen. Desgleichen kommt auch der Mensch nur so zu seinem Recht. Allein durch den Sieg der Gerechtigkeit gelangt er zum Heil und bleibt nicht in der Unseligkeit und Ohnmacht. Barth hebt bei dieser Gelegenheit den legitimen Unterschied, den Anselm zwischen Gott und Mensch in Bezug auf das Vergeben macht, hervor. Indem der Mensch nämlich *einfach* vergibt, läßt er Gott Richter sein. Damit ist der Anselm von Harnack gemachte Vorwurf abgewehrt, der von dem gräßlichen Vorrecht Gottes vor den Menschen redet, nicht sola misericordia vergeben zu können. Barth unterstreicht demgegenüber mit Recht, daß nach Anselm Gott in der Freiheit seiner Güte, in der er über aller Notwendigkeit steht, auf jeden Fall seine dignitas wahrte. Um Gottes und des Menschen willen muß ein freies Vergeben also ausbleiben.

Trotzdem nimmt Karl Barth Anselms These, Gott könne nicht sola misericordia vergeben, auch nicht widerspruchslos hin (K. D. Bd. IV, 1, S. 541 ff.). Doch setzt seine Kritik an anderer Stelle ein als bei Harnack. Barth ärgert sich nicht am Vorrecht Gottes nicht frei vergeben zu können, aber er stellt die Frage, ob nicht die Menschwerdung Gottes der wirkliche Vollzug seines Vergebens und zwar seines Vergebens sola misericordia ist. Ist nämlich, so argumentiert Barth, die Menschwerdung und der Tod Christi nur die Erfüllung einer Vorbedingung, die es Gott möglich macht vergeben zu können, dann hätte Anselm nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Gnade Gottes aufgezeigt. Tritt aber Gott für uns sündige Menschen ein, ist das dann etwas anderes oder gar weniger als das göttliche Vergeben selbst? Ist es jedoch das Vergeben, was fehlt ihm dann, um wirksam zu sein? Barth fragt hier noch weiter, ob nicht gerade das in der Menschwerdung Gottes vollzogene reine und freie Vergeben die heilsame Reaktion Gottes auf des Menschen Sünde und Schuld ist und ob nicht gerade im Vergeben das ganze Geschehen des Willens Gottes im Himmel und auf Erden Ereignis wird. Außerdem sieht Barth den Begriff der Vergebung bei Anselm zu schwach gefaßt, wenn sie nur als ein Übersehen verstanden wird und erst unter jene Bedingung gestellt werden muß, um ernsthaft als göttliche Aktion zu gelten. Gibt es dagegen, so fragt Barth, überhaupt ein einschneidenderes Tun, als wenn Gott Sünden vergibt? Schließlich hängt doch die Erkenntnis der im Vergeben stattfindenden göttlichen Entscheidung gerade daran, daß es als ein reines und freies Vergeben verstanden wird. Ferner meint Barth, daß erst in diesem vergebenden Handeln Gottes die Unermeßlichkeit der Sünde und Schuld erwiesen wird. Indem aber Anselm davon absieht, bleibt es bei ihm nur bei der Beteuerung, daß die Sünde tanti ponderis sei. Es fehlt aber der Nachweis der Unfähigkeit des Menschen, sich von ihr befreien zu können. Anselm ist nach Barth nur zur Quantität, aber nicht zur Qualität der menschlichen Schuld vorgestoßen, die nur offenbar wird, indem Gott auf sie mit seinem freien Vergeben aus lauterer Barmherzigkeit antwortet (s. o. S. 542).

Soweit Barths Kritik, die Vorzüge und Schwächen in Anselms Theorie in den behandelten Fragen scharf umreißen. So wendet Barth mit Recht ein, daß Christi Werk bei Anselm nur als die Möglichkeit der Vergebung erscheint und Gottes freies Vergeben von ihm zu schwach gefaßt ist. Auch zeigt Anselm tatsächlich nur die Quantität nicht aber die Qualität der Schuld des Menschen auf, indem er im freien Vergeben nicht Gottes Antwort auf des Menschen Sünde und Schuld finden konnte.

Dabei ist zu beachten, daß Barth unter „freiem Vergeben“ und „lauterer Barmherzigkeit“ nur die Liebe Gottes, mit der er uns in Jesu Christi Leben und Sterben entgegengetreten ist, versteht.

Hier muß allerdings an Barth die Frage gerichtet werden, ob es ihm gelungen ist, Anselm völlig gerecht zu werden. Denn die Sendung des Sohnes, also die Menschwerdung, ist auch nach Anselm Tat der freien Barmherzigkeit Gottes. Dagegen tritt diese bei der Dahingabe Jesu in den Tod zurück, was daher rührt, daß nach Anselm Christus dieses Werk als *Mensch* vollbringt (Siehe Anmerkung unten!). Barth gegenüber wird man ferner auf *die* Stellen bei Anselm hinweisen müssen, die nachweisen, daß Gott gerade die Genugtuung wählen muß, um sich selbst treu zu bleiben und den von ihm in Liebe gefaßten Heilsplan zu verwirklichen. Insofern ist zu fragen, ob Anselm nicht gerade die Genugtuung und nicht die Strafe als die Antwort Gottes auf die menschliche Sünde und Schuld verstanden haben will. Dagegen hat Barth zweifellos recht, wenn er in Christi Werk, wie es Anselm faßt, nur die Möglichkeit und nicht die Wirklichkeit der Vergebung Gottes sieht. Dasselbe sagt übrigens auch Adolf Schlatter, bei dem wir in „Das christliche Dogma“ S. 305 folgendes lesen:

„Denn bei Anselm fallen das auf Gott gerichtete und das uns zugewandte Handeln Jesu auseinander. An unserer Statt stellt Christus sterbend Gottes Ehre her und erwirbt uns dadurch die Möglichkeit der Straffreiheit, mehr nicht.“

So kann mit Recht von einem Zurücktreten der Liebe Gottes in diesem Punkte gesprochen werden, wenn es auch Gott ist, der die besagte Möglichkeit schafft.

Schließlich sei nochmals auf das verwiesen, was Barth bei Anselm positiv beurteilt hat. Im Unterstreichen der Bedeutung von der *veritas* und der *dignitas* Gottes, die über aller Notwendigkeit stehen und Gottes Gottheit wahren, liegt ein tiefes Verständnis des Anselmschen Gottesbegriffes.

Abschließend zu diesem Kapitel können wir sagen:

Es führt nach Anselm ein Weg in Gott vom Zorn zur Gnade. Gott versöhnt sich mit sich selbst. Doch darf dieser Weg nicht als ein einen Zwiespalt in Gott selbst überwindender Weg angesehen werden (Baur). Denn Gott stellt ja nicht sein Gottsein wieder her, sondern er *wahrt* sein Gottsein (Marheinecke, Hermann, Barth). So gibt es für Gott keine zwingende Notwendigkeit, sondern nur *die* Notwendigkeit, die aus Gottes Selbsttreue erfolgt (Hermann, Barth). Anselm kommt es also in der Versöhnung darauf an, daß Gott, indem er sein Gottsein wahrt, zugleich *dennoch* den Menschen errettet (Hermann). Gott zürnt und liebt und trotzdem bleibt er Gott. Dies kann er aber nur in seiner Freiheit; denn auch und gerade sie gehört zu seinem Gottsein (Barth).

Anmerkung: Aulén (s. o.) hat diese Frage gut erfaßt, indem er sagt, die Linie von oben nach unten, von Gott zum Menschen, werde durchbrochen von der Linie von unten nach oben, vom Menschen zu Gott. Gott ist bis zu einem gewissen Punkte Subjekt und danach Objekt. Anselm liegt alles daran, daß Christus als Mensch das Versöhnungswerk ausführt.

Ähnlich versucht auch Daniel Schenkel (Christl. Dogmatik Bd. II 1859 S. 824) dies zu erklären, indem er den Opferritus des Alten Testaments zum Vergleich heranzieht. Auch dort handelt, wie Schenkel betont, vorzugsweise Gott und dennoch ist es der Mensch, der das Opfer darbringt.

KAPITEL VI

Christi Person und Werk.

Christi Person und Werk erläutert Anselm in I, 8—10, II, 6—16, 18 und 19. Davon bringen I, 8, II, 6—13 und 16 Aussagen über Christi Person, während I, 9 und 10, II, 14, 15, 18 und 19 wesentlich das Werk Christi behandeln.

Um selig zu werden muß der Mensch jene Satisfaktionsleistung vollbringen, die größer ist als alle Welt. Dazu ist er aber nicht imstande. Allein Gott selbst kann eine solche Leistung vollbringen. Also ist der Gottmensch dazu notwendig.

Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo, necesse est, ut eam faciat deus homo“ (II, 6).

Danach muß der die satisfactio Vollbringende wahrer Mensch und wahrer Gott sein, und zwar in einer Person, wie das Chalcedonennse lehrt.

„Ut ergo hoc faciat deus homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem factururus est“ (II, 7).

Ferner muß der Gottmensch aus dem Geschlechte Adams sein, weil er anders nicht für das Geschlecht Adams, also die Sünder, genugtun könnte.

„Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciatur, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator, aut eiusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus eius satisfaciet pro se (II, 8).

Außerdem ist die Jungfrauengeburt für den Gottmenschen am angemessensten. Auch konnte nur das Wort, der Sohn, Mensch werden, weil sonst Unstimmigkeiten innerhalb der Praedikate der Trinität entstanden wären.

Der Gottmensch war keineswegs schuldig zu sterben; denn er konnte nicht sündigen und war lobenswert wie die guten Engel. So starb er freiwillig, da die Sterblichkeit sich nicht auf seine *reine* menschliche Natur erstreckte. Wiewohl er an den Schäden der gefallenen Menschennatur Anteil hatte, war er doch nicht „miser“. Ebenso hatte er wie unsere anderen Schwächen auch die Unwissenheit nicht. Hier wären noch die Aussagen von I, 8 anzufügen, nach welchen die göttliche Natur die leidensunfähig ist, durch die Fleischwerdung keine Erniedrigung erfährt, wohl aber die menschliche Natur eine Erhöhung. Über die Möglichkeit der sündlosen Geburt Christi gibt II, 16 Aufschluß. Indem Maria an die Geburt des Sündlosen glaubt, ist sie rein und kann so den Sündlosen gebären.

Bei Christi Werk legt Anselm den Ton zunächst auf die Freiwilligkeit. Christus unterzog sich dem Tod aus freiem Willen. Dabei ist zu merken: als Mensch war er Gott schuldig, alle Gebote zu halten, nur den Tod schuldete er als Sündloser nicht. Aber weil er den Gehorsam bewahrte, haben ihn die Juden bis in den Tod verfolgt. Nach Anselm kann man höchstens sagen, weil Christus mit dem Willen des Vaters eins war, die Menschheit zu retten, unterwarf er sich diesem Willen des Vaters.

„Non ergo coegit deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in quam tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. . . . Voluntatem vero patris dicit, non quoniam maluerit pater filii mortem

quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat pater, nisi faceret homo aliquid tam magnum, sicut erat mors illa (I, 9).

Demnach war der Tod Christi eine übergroße Leistung (aliquid tam magnum). So war denn auch Christi Tod nicht allein eine Tat zur Rettung des Menschen sondern auch zur Ehre Gottes.

„Immo maxime decet talem patrem tali filio consentire, si quid vult, laudabiliter ad honorem dei et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit“ (I, 10).

Weil die Person des Gottesmenschen einen unendlichen Wert besitzt, kann seine Lebenshingabe auch die Schuld aller Menschen tilgen. Auch die Sünden derer, die Christus töteten, können dadurch vergeben werden, weil diese nicht wußten, was sie taten (II, 14—15).

Wie schon gesagt, geschah Christi Tod zur Ehre Gottes, d. h. zur Ehre Gottes des Dreieinigen. Christus hat demnach seine Menschheit seiner Gottheit dargebracht. Insofern war er den Tod, obwohl er ad honorem dei geschah, auch nicht schuldig. Darum erwarb sich Christus durch seine Lebenshingabe ein Verdienst bei Gott. Dies mußte Gott gerechterweise belohnen. Da aber Christus alles hat, ließ er diese Belohnung den Menschen, seinen Vätern und Brüdern zugute kommen. Auf Grund dieses Verdienstes kann der Mensch also selig werden. Wer aber an diesem Verdienst nicht teil hat, folgt Christus vergebens nach (II, 18 und 19).

Diese Aussagen Anselms über die Person Christi wurden in der Forschung vielfach dahin der Kritik unterzogen, daß man sagte, die Person des Gottesmenschen sei spekulativ aus der Tatsache der unendlichen Größe der Sünde und Schuld abgeleitet, wenn die Schuld so groß ist, daß niemand außer Gott die Satisfaktion leisten kann. *Nur* Gott *kann* sie leisten, aber *nur* der Mensch *muß* sie leisten, weshalb der Gottmensch eintreten muß. — Es wurde dagegen eingewendet, die Menschwerdung sei ein unbegreiflicher Ratschluß Gottes (vgl. Karl Hase, Dogmatik 1826, S. 347 ff.). Ferner erfahren Anselms Gedankengänge eine besondere scharfsinnige Kritik durch Adolf von Harnack (s. o. S. 371 f.).

Harnack bestreitet Anselm das Recht, die Zweinaturenlehre mit den chalcedonensischen Formeln auf die Genugtuung zurückzuführen. Nach Athanasius, so sagt Harnack, ist der Gott-Logos das Subjekt in der Zweinaturenlehre, der die menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens aufnimmt. Dabei ging es den Alten vornehmlich um die Überwindung des Todes und die Vergottung unserer menschlichen Natur. Nur diese Vorstellung entspricht nach Harnack dem Zweck, um den es sich bei den Griechen handelt. Ist aber der Gott-Logos nicht Subjekt der Erlöserpersönlichkeit, so ist damit die Zweinaturenlehre aufgehoben. Es fehlt die wirkliche gottmenschliche Einheit. Bestimmt die Gottheit lediglich den Wert der menschlichen Person wie bei Anselm, so wird die Person Christi nestorianisch zerrissen. Daher rührt auch das Fehlen des Strafleidens und daß Christus als Mensch allein eine Leistung von unendlichem Werte vollbringt.

Diese Kritik Harnacks, die wir übrigens schon bei Philippi (s. o.) finden, wird kaum zurückgewiesen werden können, da Anselm I, 8 ausdrücklich betont, die Gottheit Christi bestimme nur den Wert seiner Menschheit. Dabei macht Anselm bemerkenswerterweise diese Aussage gerade in jenem Kapitel, in dem er alle Mühe aufwendet nachzuweisen, daß sich die Erniedrigung und das Leiden nur auf die

menschliche Natur Christi beziehen. Tatsächlich ist damit der Gottmensch auseinandergerissen. Während bei den Alten die Linie von oben nach unten, von Gott zum Menschen, geht und die Erlösung hauptsächlich den Charakter einer Befreiung hat, geht bei Anselm die Linie vorzugsweise von unten nach oben, also vom Menschen zu Gott (siehe Anmerkung S. 47). Das rührt daher, daß die Schuldfrage bei Anselm weit stärker in den Vordergrund tritt als in der alten Kirche. So hat auch Ecklin (Versöhnung und Erlösung 1903 S. 119 ff.) recht, wenn er ebenfalls mit Harnack Anselm den Vorwurf macht, von der guten altkirchlichen Tradition abgewichen zu sein und seine Behauptung, wie folgt, begründet:

„Denn das tat der Sohn Gottes nicht, um als Unschuldiger Gott zu Ehren den Tod leiden zu können, sondern um lebend und sterbend die Welt zu entsündigen, um sie zu ‚vergotten‘, wie die Alten, den Begriff übertreibend, sagten.“

Demnach ist es Anselm trotz intensivster Anstrengungen in II, 7 nicht gelungen, den Gottmenschen im Sinne des Chalcedonennse abzuleiten, weil er von der Schuldfrage und nicht wie die Alten von der Machtfrage ausgegangen ist, bzw. die Machtfrage bei ihm in den Hintergrund tritt. Darum sagt Daniel Schenkel nicht zu Unrecht, nach Anselm habe Christus nur ein menschliches Naturleben aber kein menschliches Personleben gehabt (Christl. Dogmatik Bd. II 1859 S. 824). In Anselms Lehre vom Werke Christi macht sich diese Schwäche noch weiter bemerkbar.

Ferner versucht Anselm die Abstammung Christi von Adam damit zu begründen, daß der Satisfacierende zum Geschlecht des Sünders bzw. des Schuldigen gehören müsse. Es handelt sich also um das Moment der Stellvertretung durch einen Sippen-genossen. Hier wird nicht nur von Cremer sondern auch von Loofs eine Beeinflussung aus dem germanischen Rechtsleben angenommen. Diese Annahme wird selbst von Ernst von Möller nicht ganz abgelehnt, wenn er auch sagt, nur beim Wergelde hätten bestimmte Sippen-genossen bestimmte Quoten aufzubringen gehabt, so gibt er doch zu, daß die beschränkte Zulässigkeit der Stellvertretung in der Person dessen, der die Satisfaktion nach Anselm zu leisten hat, mit dem germanischen Recht übereinstimmt. Dagegen spricht auch nicht seine Behauptung, der Satz Anselms „*necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis*“ (II, 8) lasse sich nicht aus dem germanischen Strafrecht erweisen. Entscheidend ist doch, daß bei den Germanen der Gedanke der Vertretung durch einen Sippen-genossen vorhanden war. Daß dieser Gedanke nicht biblisch ist, bedarf wohl keiner Erörterung. Wäre er aber von Anselm frei erfunden, so wäre schwer einzusehen, wie er ihn bei Boso hätte so selbstverständlich voraussetzen können (vgl. Kapitel III).

Theologisch uninteressant ist II, 9, wo Anselm nachzuweisen versucht, warum nur die zweite Person der Trinität Mensch werden konnte. Dieses Kapitel gibt allen denen recht, die die scholastischen Auswüchse bei Anselm beanstanden.

Bedeutsamer dagegen ist die allerdings nur von Rudolf Hermann gewürdigte Einschätzung der Jungfrauengeburt. Wir sehen hier von den Darlegungen in II, 8 ab, wo Anselm die Geburt des Gottmenschen aus der Jungfrau als die für ihn angemessenste zu erweisen versucht. Entscheidend scheint vielmehr die Frage, wie der Sündlose aus dem sündigen Geschlecht Adams, dem er unter allen Umständen angehören mußte, um die Genugtuung leisten zu können, hervorgehen konnte. Die *conceptio immaculata* findet sich bei Anselm beachtenswerterweise nicht. Es ist vielmehr der Glaube Marias an die Erlösungstat, die Christus vollbringen wird, der sie

reinigt. Damit will Anselm jedoch nicht sagen: Christus mußte sterben, um überhaupt geboren werden zu können, was bedeuten würde, daß der Glaube Mariens seine Geburt möglich mache. Hermann betont hier mit Recht, daß das Umgekehrte nach Anselm zutrefte, indem der Wille Christi, zur Erlösung der Menschen zu sterben, erst den Glauben Marias ermöglicht.

Auch hier steht der Gnadenwillen Gottes über Marias Antezipatiton des Glaubens. Der Gedanke vom antezipierenden Glauben findet sich bei Anselm auch noch an anderer Stelle in seinem C. D. h? Am Ende von I, 20 führt Boso Ez. 18, 27 an, wo vom Ungerechten, der sich bekehrt, gesagt ist, daß ihm alle Ungerechtigkeiten vergeben sind. Darauf antwortet Anselm, diese Worte Ezechiels gälten nur für die, die vor Christus an Christus glaubten oder die nach Christus an Christus glauben. Auch hier reinigt der Glaube von den Sünden.

Die eben behandelte Frage rührt schon hinein in die andere Frage nach der Freiwilligkeit von Jesu Tod. Anselm unterstreicht diese Freiwilligkeit stets. Denn Freiwilligkeit ist der Satisfaktion eigentümlich. Wir verweisen hier auf das in Kapitel III Ausgeführte. Die Freiwilligkeit macht die Überpflichtigkeit einer Leistung aus. Hier aber melden sich die Bedenken. War der Tod Christi wirklich freiwillig? Gehörte das Sterben nicht zum Beruf des Erlösers. Ferner sagt Anselm, der Tod Christi sei ein Tod „ad honorem dei“. Aber war nicht auch der Gottmensch verpflichtet, alles zur Ehre Gottes zu tun? Hier machen sich Schwächen in Anselms Theorie bemerkbar, die er allerdings selbst schon gespürt hat (vgl. I, 9 u. 10, II, 17 u. 18).

Baur macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Gottmensch nur in bestimmter Beziehung zur Satisfaktionsleistung fähig war, weil er mit aller vernünftigen Kreatur den Gehorsam schuldete. Darum mußte er außerdem noch zur freien Tat fähig sein, die der sittlichen Zurechnung nicht unterliegt. Es mußte aber eine Tat sein, die der Gottmensch Gott zwar nicht schuldete, die aber dennoch einen positiven sittlichen Wert hatte, um als Genugtuung für die Menschen dienen zu können. Dazu unterscheidet Anselm zwischen dem Leben und Tode Christi in einer Weise, die Baur für unzulässig hält. Es gibt nach Baur kein *opus supererogationis*, also eine Handlung, zu der der Mensch zwar die sittliche Kraft hat, die jedoch für ihn keine sittliche Verbindlichkeit besitzt. Wenn Christi Tod einen bestimmten sittlichen Wert hat, dann fällt er auch in die Sphäre der Verbindlichkeit. Auch an diesem Punkte ist Baur der Ansicht, daß sich Anselms Theorie von selbst aufhebt, wie er wörtlich ausführt (vgl. s. o. S. 182):

„Die Unterscheidung einer doppelten, sowohl im Leben als im Tode sich erweisenden Gerechtigkeit hebt sich von selbst in dem Begriff der absoluten, auch im Tode die Pflicht des höchsten Gehorsams erfüllenden Gerechtigkeit auf, aber eben damit fällt die ganze Theorie, indem ihr die Grundlage entzogen wird, auf welcher sie beruht, in sich selbst zusammen.“

Nach Baur gibt es dann keine Genugtuung. Er mag schließlich darin nicht unrecht haben, wenn er den Grund zur Scheidung von Strafe und Genugtuung in dem Verhältnis sieht, in das Anselm Leben und Tod des Gottmenschen zueinander gesetzt hat (Baur S. 183).

Die spätere Forschung hat sich in dieser Frage weithin Baur's Ansicht zu eigen gemacht, wobei teilweise noch wichtige von Baur nicht angeführte Punkte zur Sprache gekommen sind.

So schließt sich die Evang. Kirchenz. Jg. 1844 Baur's Ausführungen an. Sie sieht die genannten Schwächen in der mangelhaften Erkenntnis Anselms vom Stande der Erniedrigung Christi begründet (Spalte 791). Der Verfasser des Artikels hebt mit Recht die verhängnisvolle Auswirkung hervor, die die Zerreißung der beiden Naturen bei Anselm bedingt hat. Denn nicht nur die Naturen fallen auseinander, sondern auch das ganze Werk Christi: den Lebensgehorsam ist Christus schuldig, den Tod aber nicht. Die *oboedientia passiva* tritt stark zurück, weil Christus nicht zum Leiden verpflichtet war, obwohl Anselm sich bemüht, auch das Leiden und den Tod unter den Gesichtspunkt des Gehorsams zu stellen. Der bezeichnete Artikel stellt diese Schwächen mit aller Schärfe heraus, indem er Anselm beschuldigt, mit allen Künsten scholastischer Dialektik wider die klarsten Aussprüche der Schrift den Beweis zu erbringen versuchen, daß Christus kein Gebot vom Vater empfangen habe, sein Leben in den Tod zu geben. Er kommentiert darum diese Stellen bei Anselm recht bissig:

„Es war also nicht die Liebe des Vaters zu den verlorenen Sündern, welche den Sohn in die Welt sandte und ihn mit dem Gebote, für uns ein Schuldopfer zu werden, belastete, sondern es war die göttliche Vernunft, welche ruhig zuwarten mußte, bis der Gerechtigkeit ein freiwilliger Bürge zur Genugtuung für unsere Sünden sich stellte. Glücklicherweise für die Ersteren, deren Pläne zur himmlischen Stadt sonst gescheitert wären, daß der Sohn noch zur rechten Zeit unaufgefordert zur Leistung dieser Bürgschaft sich einstellte“ (Spalte 788).

Diese Kritik geht zwar zu weit. Denn die Sendung des Sohnes entsprang nach Anselm durchaus der Liebe des Vaters, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben. Dagegen tritt diese Liebe des Vaters im Leiden und Sterben Christi zurück, weil hier Christus ein vom Vater nicht gefordertes Werk vollbringt. Hier wendet allerdings mit Recht der Artikel ein, daß nach der Schrift die Willigkeit des Vaters und des Sohnes zum Opfer für die Sünder gleich groß seien. Insofern kann man von einem freiwilligen Opfer Christi nach der Schrift wohl reden, aber nicht im Sinne von einer überpflichtigen Leistung.

Gegen die Überpflichtigkeit des Sterbens Christi wenden sich auch Ritschl und Harnack. Nach ihnen kann eine überpflichtige Leistung nur eine dingliche und keine persönliche sein. War aber der Tod Christi, indem er „ad honorem dei“ geschah, doch persönliche Leistung, dann war er aber auch pflichtmäßig. Harnack, von dem Ritschl nicht abweicht, beschuldigt Anselm ebenfalls, durch grobe Sophismen die Bibelstellen beseitigt zu haben, die eindeutig bezeugen, daß der Tod in den Gehorsam Christi eingeschlossen war und daß er den Kelch, mit Zittern den Willen des Vaters ausführend, getrunken hat. Ferner läßt es Anselm nach Harnack am Nachweis fehlen, daß der Gehorsam sich nicht auf das Todesleiden erstreckte, zumal er sonst betont, daß Christus als Mensch gelitten habe. — In Anselms Sinn ist der Tod Christi gewiß als persönliche Leistung gedacht. Doch damit wird sie, wie Harnack ganz richtig bemerkt, auch pflichtmäßig. Allerdings liegt im Satisfaktionsbegriff ein dinglicher Charakter (vgl. hierzu Kapitel III die Ausführungen Cremers). Danach kann zwar die Satisfaktion nur als persönliche Leistung dargebracht werden; doch treten bei ihrer Bestimmung Momente auf, die dinglichen Charakter haben. Sie bereiten die Schwierigkeit, weil sie dem Werke Christi den Charakter der Überpflichtigkeit verleihen, ein Problem, das Ritschl und Harnack klar gesehen und

einer scharfen Kritik unterzogen haben. Sie wird aber auch von I. A. Dorner (s. o.) und Friedr. Wiegand (Dogmengesch. S. 39 ff.) geübt, die hier etwas willkürliches bei Anselm sehen.

In der von Anselm gesetzten freiwilligen, überpflichtigen Leistung erblickt Aug. Dorner (Dogmengesch. S. 379 ff.), wie auch schon vor ihm Franck (s. o.), das Vorbild für die von den *mandata* unterschiedenen *consilia*:

„Diese Theorie löst ein sittliches Werk einmal von dem Gesetz ab und macht es überverdienstlich und löst es von der Gesinnung und der handelnden Person ab und überträgt das Verdienst auf andere. Das System überverdienstlicher Werke, über die dann später die Kirche verfügte, hat hier sein Vorbild.“

Dieselben Bedenken, denen man im Blick auf II, 18 gewiß zustimmen kann, erhebt endlich auch Martin Kähler (Zur Lehre von der Versöhnung S. 383). Er bezeichnet es als widerbiblisch, daß Anselm „statt des von Gott verordneten Opfers eine Gott nicht geschuldete Leistung an Gott schiebt.“

Wo also die Freiwilligkeit des Todes Christi mit der Überpflichtigkeit in Zusammenhang gebracht wird, ist sie mit den Aussagen der Schrift nicht zu vereinbaren. Hier zeigen sich die verhängnisvollen Folgen der Anwendung des die poena verdrängenden Satisfaktionsbegriffes auf das Werk Christi, das dadurch in den Bannkreis der Werkgerechtigkeit gerät und das eigentliche Tragen der Strafe mit Einschluß des ganzen von der Sünde herrührenden menschlichen Elendes wegfällt. Noch deutlicher tritt diese Schwäche in der Anwendung des Begriffes *meritum* auf Christi Werk im zweiten Buche hervor. Dort zeigt es sich, daß nach Anselm Christus nur neben uns, aber nicht wahrhaft an unsere Stelle, tritt. Darum kommt sein Werk uns auch nur „zugute“, was im Blick auf die Rechtfertigungslehre bedeutet, daß die effektive Seite der Rechtfertigung fehlt, weil das *pro nobis* im Werke Christi eben nicht genügend zur Geltung kommt.

Dennoch hat auch bei Anselm die Freiwilligkeit in Christi Werk nicht allein die Bedeutung der Überpflichtigkeit. Es ist die Freiwilligkeit, die aus der Willenseinheit Christi mit dem Vater entspringt bzw. als die Aktualisierung dieser Willenseinheit zu verstehen ist. Rudolf Hermann bezeichnet sie als „festgehaltenen Lebensgehorsam“ und als „ein schmerzliches Lernen des Gehorsams“. Es kann von Zwang hier insofern keine Rede sein, als der Wille Christi, also sein gerechter Wille, von Gott war. Hermann sagt hierzu (s. o. S. 393):

„Das Geheimnis des Gehorsams Jesu ist das Geheimnis seiner Person. Sein eigener Wille war der von Gott stammende Wille, so daß ihm weder die *Autonomie* den Gehorsam ersparte, noch der Gehorsam ihn theonomer *Heteronomie* überließ. Sein Ich ließe sich danach am ehesten nach der Analogie des Gedankens der ‚Autogonie‘ verstehen, so daß er nur als von Gott Gestalteter ein wirkliches Ich ist.“

So sehen wir nach I, 13 an Christus eine „*acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas*“. Soweit hat die Freiwilligkeit nichts mit Überpflichtigkeit zu tun. Diese Freiwilligkeit gehört vielmehr zur Freiheit Gottes.

Jedoch geht Hermann zu weit, wenn er behauptet, von einer Wirkung auf Gott könne im Werke Christi nach Anselm im Ernste nicht die Rede sein. Das kann höchstens insofern gelten, als wenn man unter Wirkung Umstimmung verstehen

sollte. Nun aber bezeichnet Hermann das von Anselm für das Werk Christi gebrauchte Wort *meritum* nicht als das von Luther bekämpfte, seelengefährdende *meritum*. Es sei im Gegenteil „ein Stück des schöpferischen Handelns Gottes“, das den Menschen als Gottes Ebenbild wiederherstellt, indem es über die endlichen Zusammenhänge und Verkettungen übergreift.

Gewiß geht es Anselm um die Herstellung des Menschen als *imago dei* durch Gottes schöpferisches Handeln. Aber dennoch wird zu sagen sein, daß Luther eine andere Auffassung vom Werke Christi hatte als Anselm und dieses niemals im Anselmschen Sinne als *meritum* bezeichnet hätte.

Damit kommen wir zu Anselms Verdienstgedanken. Nach ihm erwirbt sich Christus durch seine Selbstaufopferung ein Verdienst bei Gott, das er den Menschen zugute kommen läßt. Christus nimmt also nicht in erster Linie unsere Strafe auf sich wie bei Luther. So wurde dieser Gedanke von der protestantischen Forschung durchweg fast ausnahmslos negativ beurteilt.

Allein Christoph Benjamin Klaiber (Studien der ev. Geistlichen Württembergs Bd. VIII, 1 Jg. 1835 S. 24—30) gibt der Anselmschen Satisfaktionstheorie vor der kirchlichen *deshalb* den Vorzug, *weil es nach Anselm nicht zur Bestrafung des Unschuldigen kommt*. Merkwürdigerweise hält er auch darum die Anselmsche Theorie für biblischer. Durch die Unterscheidung der *satisfactio* von der *poena* kommt nach Klaiber die Heiligkeit Gottes mehr zu ihrem Recht, worin er eine vollkommene Übereinstimmung der *iustitia dei* mit der *misericordia dei* sieht. Nach Klaiber handelt es sich bei Anselm gerade nicht um die die Sünden strafen wollende Gerechtigkeit, sondern um die Heiligkeit, die die *iustitia* und die *oboedientia* im Menschen wiederherstellt. Klaiber sieht gerade darin die Heiligkeit Gottes wirken, daß Christus ein gutes Werk zu Ehren Gottes leistet und sein Tod die Spitze seiner Lebensgerechtigkeit darstellt, eine Auffassung, über die sich besonders Harnack empörte (vgl. Harnack s. o. S. 374).

Klaibers wohlwollende Kritik läßt sich jedoch gerade von Anselm selbst her nicht halten. Denn nach Anselm erhält Gott im Werke Christi vor allem Genugtuung. Es kann demnach keine Rede davon sein, daß durch Christi Werk erstlinig das Gute im Menschen wiederhergestellt wird. Hier sind die Dinge auf den Kopf gestellt. Zuerst muß das Verhältnis des Menschen zu Gott in Ordnung gebracht sein, um eine Wiederherstellung des Guten im Menschen überhaupt zu ermöglichen. Nur so kann auch I, 19, das Gleichnis von der Perle, verstanden werden. Das Mißverhältnis im Innern des Menschen rührt vom Mißverhältnis zu Gott her. Um die Beseitigung des Letzteren geht es Anselm primär in seiner Versöhnungslehre. Dies beweisen die breiten Ausführungen in C. D. h.? über die Schuld des Menschen. Außerdem läßt Anselm die göttlichen Eigenschaften von Gottes Gottheit her bestimmen, während Klaiber moralische Begriffe in Gott hineinträgt. Darum konnte es bei ihm niemals zu einem richtigen Verständnis Anselms kommen. Nebenbei bemerkt, steht Klaiber der kirchlichen Versöhnungslehre wesentlich ferner als Anselm, da er Anselms Theorie wegen des Fortfalls der Bestrafung des Unschuldigen ihr vorzieht. — Im Gegensatz zu Klaiber wurde jedoch das Fehlen des eigentlichen Strafleidens Christi in C. D. h.? von den übrigen Forschern durchweg als ein schwerwiegender Mangel angesehen. Dieser Kritik wollen wir uns jetzt zuwenden.

Baur schließt sich teilweise Klaiber ausdrücklich an, lehnt aber das gerade ab, was Klaiber positiv hervorhebt. So vermißt Baur das Strafleiden in der Anselmschen Theorie ganz, was er als eine ihrer Hauptschwächen ansieht. Damit ist er jedoch Anselm nicht ganz gerecht geworden. Die Genugtuung ist nach Baur ein gutes Werk, das der Sittlichkeit und Glückseligkeit ins rechte Verhältnis setzenden Heiligkeit Gottes entspringt. Dagegen ist sie kein Strafleiden, weil ja nach Anselm der Begriff der Genugtuung den der Strafe ausschließt. Es gibt demnach nach Anselm zwei Möglichkeiten, die Schuld der Sünde zu tilgen: „Entweder auf dem positiven Wege eines durch Gerechtigkeit Gott zu leistenden guten Werkes oder den negativen der Entziehung der dem Menschen ursprünglich bestimmten Seligkeit“. Der Begriff der genugtuenden und stellvertretenden Strafe findet sich also nach Baur bei Anselm überhaupt nicht. Darum ist nach Baur ferner die der Genugtuung zugrunde liegende Gerechtigkeit nicht die streng juristische — worin er mit Klaiber übereinstimmt — „sondern vielmehr die Sittlichkeit und Glückseligkeit in das rechte Verhältnis zueinander setzende Heiligkeit Gottes, so daß demnach hier eigentlich eine doppelte Substitution stattfindet, indem 1.) an die Stelle der Strafe, welche der Mensch zunächst verdient hatte, die durch eine Leistung der iustitia sich betätigende Genugtuung tritt und 2.) der die Genugtuung Leistende nicht der Mensch, sondern Christus ist“ (Baur S. 183—186).

In einer Anmerkung bemerkt Baur hierzu noch, daß die Satisfaktion sich zur Strafe verhalte, wie der befehlende zum strafenden Willen Gottes (I, 15). Im Unterschied zu Klaiber wirkt nach Baur die Heiligkeit nicht das Gute im Menschen, sondern setzt Sittlichkeit und Seligkeit ins rechte Verhältnis. Das ist im Blick auf I, 15 sicher nicht unrichtig. Trotzdem wird Baur Anselm nicht gerecht, wenn er den Strafleidensgedanken bei ihm ganz leugnet und damit auch der Gerechtigkeit den juristischen Charakter abspricht.

Der Meinung Baur, der sich später Cremer, Ritschl und Harnack wesentlich angeschlossen haben, widersprach erstmals K. R. Hagenbach (Dogmengeschichte S. 123). Hagenbach fragt zwar auch, ob das Strafleiden Christi nicht fehle. Doch bestreitet er gegen Baur, daß der Begriff der genugtuenden und stellvertretenden Strafe bei Anselm noch nicht vorhanden sei, da die Leistung, die Christus vollbringt, vornehmlich in der Übernahme von Leiden und Tod bestehe. Den Mangel bei Anselm sieht Hagenbach darin, daß ihm das Todesleiden Christi genügt, aber von einem Lasten des Zornes Gottes auf dem Erlöser und seinen Seelenqualen jede Spur fehlt.

Auf dieses Fehlen der Seelenqualen Christi in Anselms Theorie macht ferner I. A. Dorner aufmerksam (s. o.). Außerdem verweist Alexander Schweizer (s. o. S. 183) auf die Tatsache, daß Anselm das Sterben Christi an die Stelle der Hinrichtung am Kreuze schiebt, wodurch der Strafcharakter verdunkelt wird.

Diese Behauptung Schweizers ist zwar formal richtig, aber aufs Ganze gesehen bestimmt nicht in Anselms Sinn. Demgegenüber hat Hasse recht, wenn er sagt (s. o. S. 608), das Moment der Strafe sei aus dem Verständnis der Satisfaktion nicht wegzudenken, weil trotz der scharfen Unterscheidung dennoch eine innere Verwandtschaft zwischen satisfactio und poena bestehe, andernfalls sie nicht als Ersatz für die Strafe in Betracht gezogen werden könnte. — In neuester Zeit haben auf diesen

Sachverhalt auch Emil Brunner und Osmo Tiirilä hingewiesen, was wir in Kapitel III schon ausgeführt haben.

In diesem Zusammenhang wollen wir jedoch noch auf Anselm selbst verweisen, der, neben der Stelle in I, 10, im Anschluß an Jes. 53 in einem Gebet um die Gnade des Vaters im Namen des gekreuzigten Gottes- und Menschensohnes direkt von der Verdammung und der Strafe, die auf Christus gelegt ist, spricht (or. II). Wir führen die betreffende Stelle dieses Gebetes ihrer Bedeutung wegen hier wörtlich in der Übersetzung, wie sie uns Hasse „Anselm vom Canterbury“ Bd. I S. 205 gibt, an:

„Ach, Ihn hast du ja um der Sünde deines Volks willen geschlagen, obwohl es dein lieber Sohn war, an dem du Wohlgefallen hattest, und unter die Misseräter ist er gerechnet worden, obwohl kein Betrug in ihm erfunden war. — Nun, und was war denn die Schuld, was die Ursache deines Todes, herzliebster Gottessohn? Was hattest du begangen, daß du also gerichtet wardst? Ach, *ich* bin die Geißel deines Schmerzes gewesen, ich die Schuld deines Todes, ich der Stachel deiner Qual, ich der Grund deiner Verdammung. O wunderbarer Rechtsspruch, o geheimnisvolle Ordnung! Der Ungerechte sündigt und der Gerechte wird bestraft: der Schuldige begeht das Verbrechen und der Unschuldige büßt es: der Herr bezahlt, was der Knecht verbrochen, Gott übernimmt, was der Mensch verschuldet. Wie so gar tief hast du dich doch erniedrigt, du Sohn Gottes, wie so gar groß ist deine Liebe gewesen, wie so überschwänglich dein Mitleid? — Während ich voll Hochmuts war, bist du voll Demut, während ich mich aufblähte, entäußerst du dich, während ich nicht gehorchen wollte, büßest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam: ich schwelgte, du dürstest: ich brannte vor Lust, du schmachtest vor Liebe: ich löckte wider den Stachel, du fängst ihn für mich auf — siehe da meine Ungerechtigkeit und deine Gerechtigkeit! — Herr, mein König und mein Gott, dieses Alles tatst du für mich, und was tue ich für dich?“

In diesem Gebet ist nicht zu übersehen, daß Christus mit seinem Gehorsam unseren Ungehorsam büßt. Außerdem kommt das *pro me* ausdrücklich vor. Trotzdem ist das Verständnis anders als in der reformatorischen Theologie. Was Christus tut, ist eben doch nur eine *Leistung* für uns. Er tritt aber nicht an unsere Stelle, weil er nicht mit unserer Schuld belastet ist. Tiirilä bringt dies treffend zum Ausdruck (S. 188):

„Christus war auf seinem Todesgang nicht etwa ein Erdulder an der Menschen Statt, sondern ein stellvertretender Wohltäter. . . .“

Nach Tiirilä besteht ferner ein Unterschied im Verhältnis zu unserer Strafe beim Leiden Christi, wie es Anselm faßt. Christus erwirbt sich ein Verdienst, weshalb sein Leiden einen andern Inhalt hat. Christi Strafleiden ist für *ihn* keine Strafe, sondern ein Überschuß an Entrichtungen bzw. ein unendliches Verdienst. Darum ist bei Anselm die Stellvertretung nur exklusiv dargestellt.

Tiirilä hat damit das Problem bei Anselm richtig erfaßt. Es gibt demnach zwar Stellvertretung und Strafleiden, aber sie ereignen sich außerhalb des Menschen, neben dem Sünder. Vor allem trägt Christus nicht die Schuld. Insofern ist sein stellvertretendes Strafleiden nicht persönlich, sondern dinglich gefaßt, also im Gegensatz zu Luther, der sagt, Gott habe Christus zur Sünde gemacht. So kennt

Anselm wohl eine Menschwerdung aber keine Fleischwerdung Gottes. Von da aus läßt sich nun auch die Frage beantworten, inwiefern die Satisfaktion eine persönliche bzw. dingliche Leistung ist: Soweit sie stellvertretenden Charakter hat, ist sie dingliche, — denn auf Christus lastet nicht die Schuld — aber insofern sie ein Ehrengeschenk an Gott darstellt und Christus als Verdienst angerechnet wird, ist sie persönliche Leistung. Damit sind wir bei der viel umstrittenen Frage, inwiefern Anselm am Ende seines Werkes die Satisfaktion Christi als ein *meritum* bezeichnet, gelangt.

Friedrich Loofs (Dogmengesch. Bd. II 1906 S. 505 ff. und ebenso in der neuesten 5. Auflage desselben Werkes, hrsgg. von Kurt Aland, S. 412 ff.) hält den Begriff *meritum* für den herrschenden in Anselms Theorie. Er lehnt Cremers Behauptung, der Satisfaktionsbegriff sei durch das germanische Recht bestimmt, sowie die Meinung Ritschls und Harnacks, daß der rechtliche Begriff der *satisfactio* und der ethische des *meritum* einander disparat seien, ab. Beide Begriffe entstammen nach Loofs der altkirchlichen Bußpraxis. Dort hätten nämlich, so betont er, aus dem Bereich des Pflichtmäßigen heraustretende, freiwillige gute Werke als *merita* gegolten und wurden Gott als seine Strafe abwendende Satisfaktionen dargebracht. Allein mußten sie ein schmerzliches Opfer für die Selbstsucht mit einschließen. Insofern hält nun Loofs die Theorie Anselms für eine Würdigung des Werkes Christi mit dem Begriffsmaterial der altkirchlichen Bußlehre. Nach ihm erklärt es sich von da aus zudem, weshalb Anselm trotz des Gegensatzes zwischen *satisfactio* und *poena Christi* *satisfactio* doch gelegentlich als ein Tragen unserer Strafe anzusehen vermochte. Er verweist hier ebenfalls auf die von uns oben angeführte Gebetsstelle aus der *oratio II*.

Sicher hat Loofs recht, wenn er *satisfactio* und *meritum* für zwei Begriffe ansieht, die dasselbe nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet meinen. Mit Recht verweist er auch in diesem Zusammenhang auf die in der Kirche schon seit Jahrhunderten bestehende Bußpraxis. Dennoch wird man ihn mit Cremer fragen müssen, ob die *satisfactio Christi* als ein schmerzliches Opfer für die Selbstsucht — was dem Satisfaktionsbegriff Tertullians entspräche — verstanden werden darf. Diese Frage muß deshalb gestellt werden, weil Anselm in I, 9 sagt, Christus habe gelitten und sei gestorben, weil er an der Gerechtigkeit festgehalten hatte und sein Tod außerdem *ad honorem dei* geschah. Insofern hat sein Leiden, wie Cremer mit Recht bemerkt, eine ganz andere Bedeutung bzw. es kommt aus einem ganz anderen Grunde hinzu als bei Tertullian. Dagegen ist Cremers Auffassung bestimmt falsch, nach der Anselm den Begriff *meritum* gewissermaßen nur zufällig im Zusammenhang verwendet habe, es sich aber nicht um einen feststehenden Begriff handle, weil, wie er behauptet, der Begriff *meritum* erst später ausgebildet worden sei. Wenn er dabei im Verständnis von *meritum* zwischen verdienstlicher Handlung in der alten Kirche und verdientem Gute bei Anselm unterscheidet, so dürfte diese Unterscheidung zu spitzfindig sein. (Cremer Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1893 s. o.S. 321.)

Auf jeden Fall kann gesagt werden, daß der Begriff *meritum* bereits bei Tertullian vorkommt und zwar auch zur Bezeichnung einer *satisfactio*, deren Lohn darin besteht, daß Gott auf eine ihm zukommende *solutio* verzichtet. Ferner steht fest, daß bei Anselm dem *meritum Christi* im zweiten Buche eine zentrale Stellung eingeräumt wird. Nach Hermann Schultz (Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1894, 1 „Der

sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi“ S. 27) war nun gerade die Übertragung des Verdienstes schon zur Zeit Tertullians herrschende Ansicht in der Kirche. Denn nicht nur das Verdienst Christi, sondern auch die Verdienste der Märtyrer wurden auf andere übertragen. Aus diesem Grunde kann sicher angenommen werden, daß der Begriff *meritum* für Anselm ein feststehender war, den er bei Boso ohne weiteres voraussetzen konnte (Schultz S. 256—257).

Hier wollen wir die Auffassung Ritschls und Harnacks über das Verhältnis von *satisfactio* und *meritum* bei Anselm einschalten. Sie halten die beiden Begriffe für disparat. — Ritschl sieht in ihnen zwei verschiedenartige Gedankengänge. So macht er Anselm Inkonzistenz zum Vorwurf. Nachdem die Genugtuung als Bedingung zur Sündenvergebung erfüllt sei, müßte nach Ritschl Gott alle Menschen, die Christi Beispiel folgen, auf den Weg der Seligkeit führen. Dagegen sagt Anselm, daß nur diejenigen sich an Christus ein Beispiel nehmen können, die an seinem Verdienste Anteil haben. Ritschl meint, daß dadurch die Bedeutung Christi für die Gemeinde nach Anselm verstärkt werden sollte. Ferner hat nach seiner Ansicht Anselm damit von der rechtlichen in die sittliche Betrachtungsweise übergehen wollen. Den Abstand dieser beiden Gedankenreihen sieht Ritschl so, daß in der *satisfactio* die Bedingung liegt, die Gott veranlaßt, die Menschen zur Seligkeit zuzulassen, während das Verdienst selbst der Anlaß ist, die Sünden zu vergeben. Darum kann nur, wer das Verdienst Christi anerkennt, sein Nachfolger sein. — In derselben Weise wie Ritschl interpretiert auch Harnack hier Anselm. Er sieht in der Bezeichnung *meritum* für Christi Werk eine fremde Spitze in der Satisfaktionstheorie, die nach Harnack daher rührt, daß Anselm sehr wohl die Unmöglichkeit für die Menschen spürt, sich am Tode Christi ein Beispiel zu nehmen. Für Harnack wird dadurch die Genugtuungslehre zerstört. Denn ist Christi Werk ein Verdienst, so enthält es nicht den strengen Ersatz. Enthält es aber die Genugtuung, so ist es kein Verdienst. Weil aber Anselm im zweiten Buche die ganze Leistung Christi als *meritum* ansieht, darum kann sie nach Harnack keine Genugtuung sein (Ritschl s. o. S. 46, Harnack s. o. S. 370).

Mit Ritschl und Harnack stimmt auch Reinhold Seeberg (s. o. S. 225) überein. Nach ihm entstehen ebenfalls durch die beiden genannten Begriffe zwei Gedankengänge, wobei der zweite Verwirrung in Anselms Theorie bringt.

Gegen die Einwände von Ritschl, Harnack und Seeberg vertritt H. Schultz die Ansicht, daß Anselms *satisfactio* von vorneherein ein Verdienst sein muß, um überhaupt versöhnend wirken zu können. Zur Begründung hierfür weist Schultz — sicherlich nicht zu Unrecht — auf die Unmöglichkeit nach Anselm hin, Gott als Satisfaktion zu geben, was ihm der Mensch ohnehin schuldet. Es kann nur eine für Gott wertvolle Leistung, die aus dem Umkreis des Pflichtmäßigen herausfällt, in Frage kommen. Christus ist es allein möglich, diese Leistung zu vollbringen, indem er sein alles an Wert übersteigendes Leben hingibt. Zu dieser Lebenshingabe war Christus weder physisch noch ethisch verpflichtet. Schultz hält somit den Begriff des Verdienstes für den Oberbegriff in Anselms Theorie, ohne den der *satisfactio* gar nicht möglich wäre (s. o. S. 254).

Soweit hat Schultz die Einheitlichkeit der Begriffe *satisfactio* und *meritum* nachgewiesen. Es fragt sich allerdings, ob *meritum* tatsächlich so als der Oberbegriff

verstanden werden darf, wie Schultz dies weiter dargelegt hat. Nach ihm gibt nämlich die geleistete Genugtuung zwar die ethischrechtliche Grundlage zur Vergebung, die zuvor die Gerechtigkeit verbot. Damit aber steht noch nicht fest, daß Gott wirklich vergibt und den Menschen das ewige Leben schenkt. Zwar treibt ihn seine Liebe und die Rücksicht auf seinen eigenen Zweck dazu, doch wird, wie Schultz weiter ausführt, die Gabe des ewigen Lebens nach der Lehre der Kirche, die für Anselm feststeht, immer als Lohn eigenen oder fremden Verdienstes gedacht. Dieses Verdienst ist aber nur möglich, wenn zwischen Gott und Mensch Friedenszustand herrscht. Danach müssen jedoch die Gaben Gottes erst verdient werden. Schultz kommt deshalb zu der Behauptung, der Gesichtspunkt der satisfactio, die durch ein meritum geleistet wird, gehe somit in den des meritum über, welches nicht mehr satisfaktorisch wirkt.

Hiermit nähert sich Schultz der oben angeführten Auffassung Ritschls von den zwei Gedankenreihen, der satisfactio und des meritum. Darum ist an ihn die Frage zu richten, ob Christi Werk nach Anselm so unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Verdienstes fällt, daß die Genugtuung zu einem Verdienst wird, das nicht mehr genugtuend, wohl aber verdienstlich wirkt, oder ob nicht vielmehr der Begriff der satisfactio das Werk Christi bezeichnet, soweit es sich auf die Menschen bezieht, und der des meritum, soweit es sich auf Christus bezieht. Diese letzte Ansicht wird von Johannes Leipoldt vertreten, auf die wir noch zu sprechen kommen. — Schultz ist dagegen zuzustimmen, wenn er die Einheitlichkeit der Begriffe satisfactio und meritum darin begründet sieht, daß Anselm die Genugtuung nicht nur als eine aus dem Pflichtmäßigen herausfallende Leistung setzt, sondern daß sie außerdem in einer Gabe bestehen muß, die dem Geschädigten gefällt und an sich von dem Beleidiger, abgesehen von der Beleidigung, nicht hätte abverlangt werden können und schließlich, daß zum Erwerben eines Verdienstes wie bei der satisfactio auch nur das Fehlen der necessitas gehöre.

Soweit Hermann Schultz. Von ihm aus wenden wir uns Loofs zu, der mit Schultz teilweise übereinstimmt.

Loofs hält vor allem mit Ernst von Möller den Satisfaktionsbegriff Anselms für keinen im strengen Sinne rechtlichen Begriff. Er hat lediglich wie auch der Begriff meritum einen rechtlichen Schein. Ferner kommt Loofs zu derselben Feststellung wie Schultz, daß Christi Werk ein meritum ist, das Gott als satisfactio dargebracht wird. Nach Loofs konnte in der Bußlehre der alten Kirche, wie schon dargelegt, ein meritum als eine die Strafe abwendende satisfactio gelten. Insofern meint er im Gegensatz zu Schultz, daß das Werk Christi auch als meritum satisfaktorisch für die Menschen wirkt. Die Frage, ob Christus die Seligkeit oder die Sündenvergebung bewirkt hat, ist nach ihm nicht endgültig zu beantworten. Mit Schultz stimmt Loofs darin überein, daß er den Begriff meritum für den Oberbegriff bei Anselm hält, der durch den der satisfactio lediglich näher bestimmt wird. So lehnt auch Loofs die Behauptung Ritschls und Harnacks ab, nach der die beiden Begriffe einander disparat seien.

Damit gelangen wir zu den Ausführungen Leipoldts (s. o. S. 300 ff.). Leipoldt stellt zunächst übereinstimmend mit Loofs und Schultz den Gebrauch des Begriffes meritum als verdienstliche Leistung durch Anselm fest. Demnach ist Christi Werk ein Verdienst, das sich Christus erworben hat. Nun erhebt sich aber, wie Leipoldt

hervorhebt, in II, 19 die Frage, ob Gott dieses Werk als satisfactio für die Menschen annimmt. Hier wendet er gegen Ritschl, Harnack und Schultz ein, Anselm handle an dieser Stelle gar nicht davon, daß Gott dem Menschen bei der Nachfolge Christi durch die Anrechnung des Verdienstes Christi helfe. Nach Leipoldt behauptet Anselm nur, Christi Satisfaktionswerk als Aufhebung der göttlichen Sündenstrafe sei die unerläßliche Vorbedingung für eine erfolgreiche Nachfolge Christi. Dieser Satz fällt nach Leipoldt keineswegs aus dem Rahmen der Anselmschen Theorie. Denn in Adam hatten die Menschen gesündigt und die gratia verloren. Sie aber wird ihnen wieder zuteil durch die satisfactio, die Christus ihnen verdient hat. Darum ist es den Menschen erst möglich, auf Grund der Sündenvergebung, also der Satisfaktion, Christus nachzufolgen. Nach Leipoldt ist der Gedankengang in II, 19 folgender (vgl. S. 308):

„Christus hat sich durch sein Werk Anspruch auf retributio (d. h. ein meritum) erworben. Diese müßte er eigentlich selbst erhalten. Er besitzt aber schon alles. Deshalb wendet er sie den sündigen Menschen zu: diese können nunmehr mit, ich möchte sagen, transzendtem Erfolg seinen Lebenswandel nachahmen“.

Nach dieser Diskussion möchten wir folgendes Ergebnis zusammenfassen:

Die Begriffe satisfactio und meritum sind einander nicht disparat, weil sie das eine Werk Christi meinen, das Christus vollbringt und sich damit ein Verdienst erwirbt, das den Menschen als Genugtuung für ihre Sünden angerechnet wird. Falsch ist dagegen, wenn man sagt, durch die satisfactio werde die Ehre Gottes wiederhergestellt, während das meritum die Sündenvergebung selbst erst bewirke. Nicht das meritum an sich verhilft den Menschen zur Nachfolge Christi, sondern die Zurechnung von Seiten Gottes gewährt den Menschen die Sündenvergebung, auf die hin sie in der Nachfolge Christi wandeln können. Auf die Wichtigkeit dieses Momentes der Zurechnung kommen wir noch zurück. Es darf nicht übersehen werden, daß Anselm sich Mühe macht nachzuweisen, weshalb Gott das meritum Christi den Menschen als satisfactio anrechnet. Diese Anrechnung versteht sich demnach nicht von selbst. Von hier aus ist die Frage, welcher von den beiden Begriffen der herrschende ist, nicht leicht zu beantworten. Einerseits ist das Werk Christi ein meritum, soweit es sich auf Christus bezieht, indem es aber auf die Menschen angewendet wird, ist es satisfactio. Soweit haben Loofs und Schultz recht, wenn sie sagen, die satisfactio bestimme den allgemeinen Begriff des Verdienstes näher. Umgekehrt ist aber auch zu sagen, daß Anselm sehr betont von der satisfactio spricht, die der Mensch leisten muß, wobei diese im Laufe der Erörterung die nähere Bestimmung des Verdienstes bzw. der verdienstlichen Leistung erhält, aber dennoch satisfactio bleibt. Denn als satisfactio wirkt sie den Menschen Vergebung der Sünden. Gewiß ist Anselm hier nicht ganz klar und man wird ihm mit Leipoldt zugute halten müssen, daß er seine Schrift rasch und flüchtig hingeschrieben hat.

Von hieraus wenden wir uns der Kritik zu, die Anselm erfahren hat, weil er Christi Tod ganz selbstverständlich als Gott wohlgefällig bzw. als ein Ehrengeschenk an Gott betrachtet hat. Die Frage, ob diese Theorie nicht einen blutrünstigen Gott lehre, liegt insofern nahe, weil Christi Straf leiden sehr stark zurücktritt. Wie kann der Gott des Lebens Wohlgefallen haben am Tode seines eingeborenen Sohnes?

Dieser Frage hat sich Wolfgang Friedrich Geß (Jahrbücher für deutsche Theologie Jg. 1858 „Zur Lehre von der Versöhnung“ S. 717 ff.) gewidmet. Geß gibt zunächst eine Reihe von Bibelstellen an, auf welche sich Anselms Theorie berufen zu können scheint. Es sind dies: Matth. 20, 28; Röm. 5, 15 und 19; Hebr. 9, 14; Eph. 5, 2; 1. Tim. 2, 6. Danach führt er eine zweite Reihe an, die Anselm offenbar nicht berücksichtigt hat: Jes. 53; Joh. 1, 29; 1. Petr. 2, 24; Gal. 3, 13; Röm. 3, 25; Luc. 22, 37; 2. Kor. 5, 21; Gal. 4, 4 ff. Die letzte Reihe bleibt nach Geß für Anselm ganz unverständlich. Im Fehlen der zweiten Reihe, die mit der ersten zusammengehört, erblickt Geß den Grundfehler in der Anselmschen Theorie. So stellt er die Frage, wie der Gott des Lebens Wohlgefallen haben kann am Tode des Sündlosen, wo doch der Tod nach der Schrift der Sünde Sold ist. Diese Schwäche rührt nach Geß daher, daß Anselm von den oben angeführten Schriftstellenreihen die zweite völlig übergangen hat, durch welche die erste unbedingt ergänzt werden müßte. Denn nur die Tatsache der Belastung des Gotteslammes mit der Sünde der Welt gibt Antwort auf die Frage, warum die Lebenshingabe Christi eine so Gott wohlgefällige Tat gewesen ist.

Geß hat damit wesentliches gesagt. Es leuchtet nun ein, aus welchem Grunde die Theorie Anselms viel an ihrem biblischen Charakter einbüßt. Schon vor diesen Aussagen macht Geß geltend, daß Christi Gehorsam bei Anselm keine loskaufende Kraft habe. Fremde Anschauungen aus dem kirchlichen Bußinstitut und dem germanischen Rechtsleben haben hier zentrale biblische Gedanken verdrängt. So ist das Werk Christi zu einseitig gewürdigt, woran sich außer Geß auch Harnack, Jelke und Hermann Mandel stoßen.

Harnack stört vor allem, daß das Leben Christi einfach wegen seines unendlichen Wertes die Versöhnung bewirken kann und alle persönlichen Züge aus dem Leben Jesu unerwähnt bleiben. Darum findet sich bei ihm das folgende vernichtende Urteil über Anselms Versöhnungslehre (S. 372—373):

„Diese Theorie bringt es fertig, das Erlösungswerk durch Jesus Christus zu beschreiben, ohne *einen* Spruch von ihm anzuführen (was angeführt wird, dient nicht zur Verdeutlichung sondern besteht in *Wegräumung* wichtiger Schriftstellen). Irgend einen persönlichen Zug aus dem Bilde Christi hervorzuheben, hält Anselm für überflüssig; der sündlose Mensch mit dem unendlich wertvollen Leben genügt. Der Tod Christi ist von seinem Lebenswerk auf Erden völlig losgerissen und isoliert. Dieser Gottmensch brauchte nicht gepredigt und kein Reich gestiftet, keine Jünger gesammelt zu haben: er mußte nur sterben.“

Gewiß liegen in der Theorie Anselms diese Schwächen. Aber dennoch übersieht Harnack, daß es Anselm zentral um die Sündenvergebung geht. Sein Werk handelt ja nicht in erster Linie vom Gottmenschen überhaupt, sondern *warum* der Gottmensch zum Heil der Menschheit kommen mußte. Insofern wird Harnack Anselm nicht ganz gerecht, wenn sich auch die von ihm erwähnten Schwächen zu einem großen Teil nicht abstreiten lassen.

Auch Hermann Mandel (Christliche Versöhnungslehre S. 68 ff.) kritisiert die Darstellung des Todes Christi als reine positive Darbringung eines Opfers. Er vermißt besonders die organische Bedeutung und Stellung der Auferweckung des Gekreuzigten in dieser Versöhnungslehre.

Ebenso beanstandet Robert Jelke (Grunddogmen des Christentums S. 30 ff.) mit Harnack und Mandel, daß das Leben Christi und seine Auferstehung bei Anselm so gut wie keine Rolle spielen.

Ferner gibt auch von den Forschern, die die Anselmsche Theorie im allgemeinen positiv beurteilen, selbst Hasse (s. o. S. 608) die genannten Mängel zu, besonders daß dem Tod die Bedeutung als der Sünde Sold nicht beigemessen wird.

Schließlich übt auch Adolf Schlatter in der ähnlichen Weise Kritik (s. o. S. 303 ff.). Er sieht ebenfalls bei Anselm das Kreuz Christi einer einseitigen Betrachtung als Schuldopfer unterzogen. Es entsteht an ihm kein Glaube sondern nur Buße, weshalb das Wesen von Anselms Christenstand auch nur Buße ist.

Alle diese Einwände gegen die Überpflichtigkeit und die Gottwohlgefälligkeit des Werkes Christi sowie auch gegen die Art der Stellvertretung Christi haben bestimmt ihre Berechtigung. Doch täte man Anselm unrecht, wollte man die erwähnten Abweichungen von der Lehre des Neuen Testaments über Christi Werk ihm allein zuschieben. Sie wurden nämlich schon Jahrhunderte vor Anselm in der Kirche gelehrt.

Hier verweisen wir, bevor wir unsere abschließenden Bemerkungen zu diesem Kapitel machen, auf die von Joh. Gottschick (s. o.) erforschten Gemeinsamkeiten Anselms mit Augustin, wobei es sich wahrscheinlich um von Augustin durch Anselm direkt übernommene Gedanken handelt. Wir fassen das Ergebnis von Gottschicks Feststellungen in folgenden Punkten zusammen:

- 1.) Der Tod Christi ist etwas Gott wohlgefälliges, sofern Christus für die Gerechtigkeit geduldig leidet und dadurch ein Beispiel der Geduld gibt (II, 19 und De trin. VI, 36).
- 2.) Christus bewirkt die Vergebung als eine überpflichtige Leistung „solvit quos pro se non debebat“. Es ist die *datio vitae* = *acceptio mortis*, der Anselm jenen Wert zuschreibt (II, 14). Dazu vgl. De trin. XIII. VIII. „*tanti valuit sanguis ille neminem Christo indutum in aeterna morte detinere debuerit*“ mit II, 14 „*datio huius vitae praevalerat omnibus hominum peccatis*“.
- 3.) Daß Christus seinen Tod seinen imitatores oder parentes et fratres zugute kommen läßt, entspricht den Gedanken Augustins, wonach es die Glieder des Leibes Christi sind, deren Bruder er geworden ist und für die er „bezahlt“.

Neu bei Anselm ist nach Gottschick die Steigerung der *convenientia* zur *necessitas*, indem er das Maß der Sünde als alles, was nicht Gott ist, übersteigend berechnet und so nur der Gottmensch die *satisfactio* leisten kann. Ebenso fehlt bei Augustin der Gedanke, daß der Tod Christi ein eines Lohnes wertenes Verdienst ist.

Wir sehen also, daß manches, was bei Anselm beanstandet worden ist, teils direkt von Augustin übernommene, teils aber auch weitergeführte augustinische Gedanken sind.

Zum Abschluß unseres Kapitels versuchen wir nochmals die wichtigsten Punkte der an Anselms Lehre von der Person und dem Werke Christi geübten Kritik zusammenfassen:

So ist Harnacks Einwand, der die spekulative Ableitung der Zweinaturenlehre im Sinne der chalcedonensischen Formeln aus der Schuldfrage und ohne Berücksichtigung der Machtfrage als mißlungen und undurchführbar ansieht, zu akzeptieren. Denn wir haben gesehen, daß, wenn Christus als Mensch die vom Menschen

an Gott geschuldete Satisfaktion in der Aufopferung seines durch die göttliche Natur als unendlich wertvoll bestimmten Lebens darbringt, die Einheit der gottmenschlichen Person in ihren Handlungen fehlt. Demnach ist die Aufopferung des Lebens Christi nur eine Handlung der menschlichen Natur. Dasselbe gilt für den Gehorsam Christi. In diesen Mängeln liegt der Grund, weshalb die Überwindung der Verderbensmächte in der Person Jesu Christi nicht genügend zum Ausdruck kommt.

Ferner wird mit Recht das Fehlen des Strafleidens Christi als persönliches Lasten des Fluches und des Zornes Gottes auf Jesus von fast allen Kritikern beanstandet. Christus ist, wie Tiilikä ganz richtig sagt, stellvertretender Wohltäter. Christus bleibt neben uns stehen und wird nicht das, was wir in Gottes Augen sind. Er trägt nicht unsere Sünde an seinem Leib ans Kreuz, sondern er bringt Gott eine Leistung von unendlichem Werte dar.

Als fragwürdig hat sich außerdem der Versuch Anselms erwiesen, die Lebenshingabe Christi als freiwillig im Sinne von ungeschuldet bzw. überpflichtig aufzufassen. Darunter fällt, daß sie als ein von einem mandatum unterschiedenen „besseren“ consilium verstanden wird. Folglich erwirbt sich Christus ein Verdienst. Hier zeigt sich das Verhängnis, das durch die Ausführungen Leipoldts deutlich wurde, daß Christus *für sich* sich ein Verdienst erwirbt, das den *Menschen* als Satisfaktion von Gott angerechnet wird. Es fehlt somit die reale Mittlerschaft Christi, bzw. die von Luther gelehrt selige Tausch zwischen Christus und dem Sünder.

Da sich bei Anselm dazu alles auf den Tod Jesu konzentriert — was Harnack mit Recht bemängelt — oder wie Schlatter sagt, da die Aufopferung Christi nur Schuldopfer ist, tritt auch hier der Sieg Jesu Christi am Kreuze, der in der Auferstehung offenbar wird, völlig zurück.

Andererseits muß anerkannt werden, daß Anselm die Bedeutung der Menschwerdung und des Todes Christi in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens stellt. — Verdienstlich ist ferner die Hervorhebung der Freiwilligkeit im Werke Christi, soweit sie als festgehaltener Lebensgehorsam zu verstehen ist, sowie die Würdigung der Jungfrauengeburt für Christi Menschwerdung. Rudolf Hermann hat auf diese beiden Punkte mit Recht aufmerksam gemacht. Nimmt man nun hier den Hinweis Gottschicks auf die Einflüsse Augustins hinzu, daß der Vertretung durch einen Geschlechtsgenossen und dem Eintreten Christi für seine Brüder und Eltern der Gedanke Augustins entspricht, wonach Christus als das Haupt seines Leibes für die Glieder seines Leibes, deren Bruder er geworden ist, bezahlt, so wird man Anselm das Bemühen, eine reale Mittlerschaft Christi zu entwickeln, nicht völlig abstreiten können.

Damit beenden wir das Kapitel über Christi Person und Werk bei Anselm und wenden uns jetzt in einem kurzen neuen Kapitel der Frage nach der Zueignung des Werkes Christi an die Menschen innerhalb von C. D. h.? zu. Diese Frage wird von Anselm eigentlich fast nur am Rande behandelt, so daß es möglich gewesen wäre, sie noch in dieses Kapitel mit hineinzunehmen. Doch hat sie in der Kritik einen wesentlich breiteren Raum eingenommen, was uns dazu bewogen hat, diese Frage und ihre Kritik in ein neues Kapitel einzureihen.

KAPITEL VII.

Die Frage nach der Zueignung von Christi Werk an die Menschen.

Über die Frage, wie den Menschen Christi Verdienst zugute kommt, finden wir nur wenige Aussagen in C. D. h.?, so in II, 19 und 20. Durch das Opfer seines Lebens erwirbt sich der Gottmensch ein Verdienst, das Gott gerechterweise belohnen muß. Aber der Gottmensch hat alles und bedarf nichts, darum läßt er diese Belohnung seinen Vätern und Brüdern, den Menschen zugute kommen.

„Quibus conventius fructum et retributionem suae mortis attribuit quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit?“ (II, 19).

Wer an Christi Verdienst nicht teilhat, folgt ihm vergebens nach.

„Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt. Aut quos iustius faciet haeredes debiti quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis quam parentes et fratres suos, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarium, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent?“ (II, 19).

Wer sich in Christi Namen naht, den weist Gott nicht ab, sagt Boso, worauf ihm Anselm erwidert:

„Ita est si accedit sicut oportet. Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet, quae super solidam veritatem, quam deo adiuvante aliquatenus perspeximus, velut super firmum fundamentum fundata est“ (II, 19).

II, 20 zeigt die Rettung des Menschen im Jüngsten Gericht:

„Deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te, et ipse filius: tolle me et redime te!“

Die Frage der Zueignung des Verdienstes Christi an die Menschen und seine Wirkung in Anselms Lehre verfiel meist einer scharfen Kritik. — So wendet Baur ein, daß die sittliche Selbsttätigkeit des Menschen in diesem Versöhnungsprozeß zu einem bedeutungslosen Moment herabsinke. Er gibt zwar zu, daß Christus nach Anselm ein Beispiel der Gerechtigkeit gegeben hat, die der Mensch in allen Leiden Gott schuldig ist. Doch, da niemand Jesu Nachfolger sein kann, ohne an seinem Verdienst teilzuhaben, fragt Baur, welches Moment jene Nachahmung wohl habe, wenn man am Verdienst des Versöhnungstodes teilhat.

Baur begründet seine Bedenken damit, daß nach Anselm das Versöhnungswerk sich ja völlig außerhalb des Menschen abspiele. Es geht ja nicht um die Beseitigung einer Disharmonie in der sittlichen Natur des Menschen oder in seinem sittlichen Verhältnis zu Gott, wohl aber um die Beseitigung einer Disharmonie im Wesen Gottes selbst. Aus diesem Grunde sieht Baur die sittliche Selbsttätigkeit des Menschen „zwar nicht schlechthin ausgeschlossen, aber doch wenigstens auf ein Minimum reduziert“. Darum sagt er am Schluß:

„In keinem Falle kann wohl geleugnet werden, daß in der Anselmschen Theorie die subjektive Seite der Versöhnung des Menschen mit Gott noch keineswegs zu

ihrem Recht gekommen ist und dazu auch nicht kommen kann, solange das Wesen der Versöhnung nur in den sich selbst realisierenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit gesetzt wird“ (s. o. S. 181).

Diese Beurteilung der subjektiven Seite der Anselmschen Versöhnungslehre durch Baur stimmt völlig mit seiner anderen Behauptung überein, das ganze Versöhnungswerk sei ein Akt in Gott selbst, ja Gott handle nur um seiner selbst willen versöhnend. Von einer solchen Voraussetzung aus kann es keine subjektive Heilsaneignung geben. Da aber Baur mit seiner ersten Behauptung, wie wir gesehen haben, Anselm nicht gerecht geworden ist, weil er zwischen Not und Notwendigkeit nicht zu unterscheiden wußte, konnte er auch mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen zu keinem richtigen Verständnis Anselms gelangen.

Doch steht Baur mit seiner Kritik nicht allein. So vermißt auch Franck das subjektive Moment der Versöhnung, „das Prinzip des Glaubens, welches erst in der Reformation aufgegangen ist“, bei Anselm ganz. Das Verdienst Christi wird so lediglich auf den Menschen übertragen, aber nicht seinem Innersten angeeignet (S. 215 ff.).

Man wird Franck zustimmen können, soweit Christus nach Anselm *neben* den Menschen nicht aber an seine Stelle tritt, da geschieht tatsächlich nur eine Übertragung. Aber nun erhebt sich für Franck die Frage, wie diese Übertragung des Verdienstes Christi möglich ist. Mit Recht verweist er auf die Tatsache, daß eine Vergeltung im Satisfaktionsbegriff nicht drinliegt. Darum meint er, könne das Verdienst Christi den Menschen garnicht zugute kommen. Diese Folgerung ist jedoch falsch, weil Anselm II, 19 ausdrücklich betont, Gott rechne das *Verdienst Christi den Menschen als Satisfaktion* an. Unzutreffend ist ebenfalls Francks Einwand, Christi Tod könne schon deshalb keine sittliche Wirkung haben, weil Anselm ihn nicht unter den sittlichen Gesichtspunkt stelle. Das trifft nicht zu. Allerdings macht Anselm den Unterschied zwischen *mandatum* und *consilium*, der seinerseits natürlich sittlich unzulässig ist. Dennoch steht auch das *consilium* unter dem Gesichtspunkt des Sittlichen.

Ähnlich wie Franck übt Friedr. Böhringer an Anselm Kritik. Bei ihm spricht sich der Geist seiner Zeit sehr deutlich aus, wobei er an Anselm völlig vorbeiredet, indem er dies sagt:

„Da ist kein Versöhner, der die Herzen der Menschen an sich zöge und neue Lebenskraft in sie senkte, dadurch sie zu neuer Tätigkeit erwachen, die Erlösung an sich selbst vollzögen und das Böse im Glauben überwinden. Kaum eine flüchtige Spur. Da ist keine Versöhnung, darin der Geist ruhen könnte, als in seinem innersten Lebens- und Heilsprozeß; da ist kein Raum für jene Reinigung, von der doch Anselm als der unerläßlichen Bedingung zum Eintritt ins Reich Gottes spricht, welches die Barmherzigkeit für sich nicht erschließen könne. Oder wo läge die sittliche Kraft? In der Macht des Vorbildes im Tode Christi? Anselm sagt es; aber, und darin hat er ganz recht, dieses Vorbild ist für sich ohnmächtig ‚ohne das Verdienst des Todes Christi‘, an dem wir teilnehmen müßten. Was ist denn nun aber dieses Verdienst *für* den Menschen? Wie wird es ihm angeeignet? Und wollte man auch sagen, die Dankbarkeit wäre das neue belebende Element im Menschen, die Gegengabe, so hat sie Anselm nicht einmal berührt“ (S. 429 ff.).

Wenn wir auch an dieser Stelle der subjektiven Heilsaneignung manche Schwächen bei Anselm feststellen, so wird man von dem eben gezeigten Standpunkte aus ihn doch kaum legitim kritisieren können. Allein der Vorwurf, daß durch die Übertragung des Verdienstes Christi die Reinigung des Menschen zu kurz kommt, dürfte berechtigt sein.

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß das Moment der subjektiven Heilsaneignung bei Anselm durchaus vorhanden ist und nicht, wie Baur meint, sich nur auf ein Minimum beschränke. Hasse hat dies zutreffend hervorgehoben (S. 605-606). Er weist darauf hin, daß Anselm schon im Alten Bund den Glauben an den kommenden Versöhner als Reinigungsmittel von der Sünde ansieht und so ihm auch im Neuen Bunde der Glaube die Bedingung ist, um das Heil in Christo zu erlangen. Nach Hasse kennt Anselm den Punkt der subjektiven Heilsaneignung sehr wohl, aber in C. D. h.? ist es ihm nur um die objektive Seite der Sache zu tun. Darum kann die Kritik nicht da einsetzen, wo die subjektive Seite zurücktritt, wie das bei Baur der Fall ist. Sie müßte eher dort anheben, wo Anselm über das *Wie* der subjektiven Seite der Versöhnung spricht. Dieses *Wie* Anselms besteht nach Hasse darin, daß die Zurechnung des Verdienstes Christi an jeden Einzelnen der Lohn ist, womit das Werk des Gottmenschen gekrönt wird. Natürlich reichte das Werk seinem inneren Werte nach zur Tilgung der Sünden für den Einzelnen schon aus. Doch daß es tatsächlich dem Sünder zugute kommt, dazu muß es im strengsten Sinne ein Verdienst sein, das der Erwidierung bedarf. Diese Huld, die Christus sich bei Gott verdient hat, läßt er den Menschen zugute kommen. Darin besteht sein hohenvpriesterliches Walten. Der Tod Christi ist demnach die meritorische Ursache zur Sündenvergebung, worin der Zusammenhang zwischen Tod Christi und Sündenvergebung besteht.

Diese beiden Seiten der Aneignung des von Christus durch seinen Tod erworbenen Heils hat Hasse richtig verstanden. Was die subjektive Seite betrifft, so ist auf die Stellen I, 20, wo Ezechiel 18 erwähnt wird, und II, 16, wo von Maria die Rede ist zu verweisen. Beide Stellen sagen, daß die subjektive Aneignung der Versöhnung durch den Glauben geschieht. Sicher spricht Hasse auch in Anselms Sinn, wenn er meint, daß das Urteil Gottes das Verdienst Christi nur als *satisfactio* für die Menschen bestätigen kann, weil es diesen Wert schon hatte. Diese Auffassung entspricht auch der These Leipoldts, daß das Werk Christi für die *Menschen* *satisfactio*, für *Christus* aber *meritum* ist.

Von Ritschl wird zwar Hasse widersprochen (s. o. S. 45). Doch scheint Ritschl Hasse falsch verstanden zu haben. Hasse sagt nicht, wie ihn Ritschl wiedergibt, die Genugtuung tilge die Sünden im allgemeinen und das Verdienst lasse die Vergebung dem Einzelnen zukommen, sondern, indem Gott das Verdienst belohnt, rechnet er es als Genugtuung zur Vergebung der Sünden den Menschen an. So ist die Anrechnung als Genugtuung für die Sünden der Menschen gewissermaßen der Lohn für Christi Werk.

Julius Kaftan sagt hier nicht zu Unrecht, daß in der Messe der Grundgedanke von Anselms Theorie liege. Sicherlich ist die Messe das Vorbild von dem, was in II, 20 gesagt wird (Dogmatik Bd. I S. 508).

Endlich vertritt auch Reinhold Seeberg die Meinung, Anselm kenne zwar den Gedanken einer Einwirkung Christi auf die Menschheit, habe ihm aber keine konstitutive Bedeutung zu verleihen vermocht. Darum wird nach Seeberg die Möglichkeit der Sündenvergebung bei Anselm nicht einleuchtend. Christus müßte die Macht der Sünde erfahrungsgemäß brechen und damit den Sünder zum Eintritt ins Reich befähigen. Dagegen habe Anselm den Gedanken folgendermaßen konstruiert:

„Vergebung der Sünden ist möglich, weil Christus den Zugang zum Reich dadurch, daß er Vergebung bewirkt, ermöglicht.“

Da aber, wie Seeberg weiter meint, die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht dadurch bewiesen wird, daß ihre Beschaffung durch Christus behauptet wird, habe Anselm das überpflichtige Verdienst eingeschoben. Nach Seeberg ergeben sich hieraus zwei Gedankengänge, die die Schwierigkeit in Anselms Theorie verursachen. Zuerst muß der Mensch Vergebung der Sünden haben, um ins Reich eintreten zu können. Andererseits muß der Mensch zum Eintritt ins Reich geschaffen sein, damit es für ihn eine Möglichkeit der Sündenvergebung gibt. Darum greift Anselm nach Seebergs Meinung zum Begriff des Verdienstes. Indem Christus die satisfactio für die Menschen durch sein Verdienst erwirbt, haben diese die Möglichkeit, die Sündenvergebung zu erlangen. Es ist also nicht die Übermacht Christi, die über die Unheilmächte siegt, sondern das Verdienst Christi bewegt die Liebe Gottes zur Vergebung der Sünden. Ferner hält Seeberg die Übertragung des Verdienstes Christi auf die Menschen mit Recht für wenig einleuchtend und reichlich kompliziert (Dogmengesch. III S. 224 und siehe Anmerkung S. 80).

Seeberg hat mit seiner Kritik insofern recht, als Anselm gerade bei der Darlegung der Heilszueignung an die Menschen mit dem Neuen Testamente fremden Rechtsbegriffen zu stark arbeitet, wodurch dann die aufgezeigten Schwierigkeiten entstehen.

Abschließend zu diesem Kapitel kann gesagt werden: Anselm kennt sehr wohl auch eine subjektive Seite der Versöhnung, doch will er zweifellos in C. D. h.? hauptsächlich die objektive Seite zur Darstellung bringen. Wo er nun aber dennoch von der subjektiven Seite spricht, machen sich allerdings die Mängel seiner Auffassung von der Stellvertretung Christi bemerkbar, die ihrerseits von der Anwendung fremder Rechtsbegriffe herrührt. Insofern kann hier gesagt werden, daß die Frage nach der subjektiven Heilsaneignung von Anselm mangelhaft behandelt worden ist bzw. daß sie zurücktritt.

KAPITEL VIII.

Die Gesamtwürdigung der Theorie Anselms seit Baur.

A. Anselms Methode.

Wenn wir eine Darstellung der Gesamtbeurteilung von Anselms *Cur Deus homo?* geben wollen, so sind wir damit vor einige Schwierigkeiten gestellt. Unsere bisherigen Darlegungen haben nämlich gezeigt, daß die Kritik und Beurteilung bei den meisten Forschern überhaupt nur an bestimmten Begriffen einsetzt und sich darauf beschränkt. Eine umfassende Kritik des Anselmschen Werkes findet sich so nur

bei Baur, Ritschl, Harnack einerseits und bei Hasse, Thomasius, Hermann, Barth andererseits. Wir werden uns also in diesem Kapitel vorwiegend mit diesen beiden Linien zu befassen haben. Dabei erachten wir es für notwendig, zuvor noch eine kritische Betrachtung von Anselms Methode anzuführen. Es wird sich nämlich zeigen, daß die Methode Anselms, man könnte auch sagen, seine Hermeneutik, entscheidend für die Gesamtbeurteilung seines Werkes ist. Darum gehört unserer Auffassung nach diese Frage in das begonnen Kapitel hinein. Hier wird gewissermaßen die formale Seite des ganzen Werkes bzw. sein Gerippe dargestellt.

Über seine Methode, mit der er an die Frage *Cur Deus homo?* herangeht, sagt Anselm, daß alle Glaubensaussagen außer denen, die von Christus, seiner Menschwerdung und seinem Tode handeln, als wahr vorausgesetzt werden sollen. Aus ihnen bemüht er sich, die Notwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Christi als vernunftgemäß zu erweisen (I, 3 u. 4). Ferner lesen wir in I, 10 folgenden Satz:

Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine, numquam fuisse: et constat inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

Karl Gottlieb Bretschneider bemerkt zu dieser Methode von Anselms dogmatischer Erkenntnisbemühung, daß eine Verwandtschaft von C. D. h.? mit dem Heidelberger Katechismus und den canones der Synode von Dortrecht sich nicht leugnen läßt. Dogmatik II, 1838 S. 251 Anm. 172 schreibt er dazu dies:

„Am bestimmtesten aber tritt die Anselmsche Theorie in dem Heidelberger Katechismus Frage 12 ff., wo es heißt keine Kreatur habe der göttlichen Gerechtigkeit genugtuun können, sondern nur ein Gottmensch habe es vermocht, den Zorn Gottes gegen die Sünde auszuhalten. . . .“

Dasselbe findet Bretschneider in den canones synodi Dordrae Kap. II, Art. 1—4, wo gesagt wird:

„Die beleidigte Majestät Gottes fordern ewige Strafe, dafür hätte kein Mensch, sondern nur ein Gottmensch Genugtuung leisten können, weil dessen Genugtuung, als die eines Gottmenschen von unendlichem Werte und sein Tod verbunden gewesen sei cum sensu maledictionis, quam nos peccatis nostris eramus commeriti“ (Zitat aus Bretschneider).

Die letzte Behauptung Bretschneiders dürfte jedoch so kaum zutreffen, da Anselm den Tod Christi gerade nicht cum sensu maledictionis verbindet, sondern, ihn als ein positives Opfer, als eine Ehrengabe an Gott, ansieht. Im übrigen aber ist Bretschneider der Einzige seiner Zeit, der diese Verwandtschaft zwischen C. D. h.? und den betreffenden reformierten Bekenntnisschriften erwähnt hat. Darauf hinzuweisen, war erst in unserer Gegenwart wieder Karl Barth vorbehalten.

Barth zeigt ebenfalls, daß die Fragen 12—19 im Heidelberger Katechismus nach derselben Methode verfahren wie Anselm. In diesem Zusammenhang weist Barth auch den Anselm oft gemachten Vorwurf des Rationalismus zurück. Nicht von einer eigenmächtig konstruierten Möglichkeit aus hat Anselm nach Barth über die Wirklichkeit der Offenbarung nachgedacht, sondern von der Wirklichkeit der Offenbarung über deren Möglichkeit. Demnach darf nicht übersehen werden, daß die

entscheidenden Momente nicht Vernunft- sondern Offenbarungsgründe sind. Hier wurde Anselm zweifellos oft mißverstanden, so von A. Schweizer, Philippi, Friedr. Wiegand und anderen.

Barth gibt zwar auch zu, daß es der eigentümlichen Methode Anselms entspricht, die Inkarnation nicht kraft der Autorität der göttlichen Offenbarung als wahr vorzusetzen, sondern zunächst als Frage zu behandeln und dann ihre Wahrheit zu beweisen (*sola ratione, remoto Christo, sine scripturae auctoritate*). Dennoch kann man diese Methode nicht als rationalistisch bezeichnen, wenn man nicht Entscheidendes übersehen will. Denn alle ausschlaggebenden Elemente, die er zum Beweis heranzieht, sind aus der Offenbarung entnommen und keine allgemeinen Wahrheiten. Man denke hier an Anselms Begriffe „von Gottes Absicht mit der Menschheit, von des Menschen Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gott, von der Sünde als einer unendlichen Schuld, von dem notwendigen Zorn Gottes, von der Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, von der Ehre Gottes als des Schöpfers“. Barth betont hier, daß es mit dem Thema von Anselms Schrift zusammenhängt, wenn die Autorität der Offenbarung in der Inkarnation vorerst nicht zur Geltung kommt. Schließlich sieht Barth aber auch diesen „dogmatischen Rationalismus“ auf dem Höhepunkt des Werkes in II, 17 von Anselm selbst durchbrochen, wo er sagt: „*si vis omnium quae (Christus) fecit et quae passus est veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas*“ (C. D. h.? II, 17). (Barth vgl. Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 9—10.)

Die Offenbarung wird also, wie Barth betont, von Anselm als wahr vorausgesetzt. Es geht um das „*credo, ut intelligam*“, das nach Barth bei Anselm dies bedeutet:

„Daraufhin und im Blick darauf, daß mir im Glauben Gottes objektive Wahrheit mich überwindend entgegengetreten ist, will ich, belehrt durch sie und nur durch sie, denkend und redend von dieser Begegnung Rechenschaft ablegen“ (Zitat aus s. o.).

Dasselbe erläutert Barth noch einmal K. D. II, 1 S. 101—102, wo er nachzuweisen versucht, daß Anselm keineswegs dem Glauben und dem Unglauben gleiches Recht zugestanden habe. Dagegen setzt er, wie schon gesagt, voraus, daß der Glaubenssatz wahr ist. Nun ist es Anselms Absicht zu zeigen, *inwiefern* er wahr ist.

Dazu sieht er zunächst von der Gültigkeit jenes Satzes ab und erweist seine Wahrheit und Vernünftigkeit aus dem Zusammenhang aller andern als wahr und gültig vorausgesetzten Glaubenssätze, welche wir schon angeführt haben. Darum sagt Barth an dieser Stelle mit Recht:

„Davon, daß er sich auf eine Plattform begäbe, wo Glaube und Unglaube gleiches Recht haben, kann, wie der ganze Inhalt von C. D. h.? zeigt, keine Rede sein. Keine von den Schriften Anselms ist ‚apologetisch‘ im modernen Sinn des Begriffs. Er redet zu den Juden und Heiden, indem er ihnen — in Gestalt von guter Theologie! — den Glauben als solchen als in sich begründet und vernünftig einleuchtend zu machen versucht. Er redet einfältig. Er eignet sich nicht dazu, als Schutzpatron der natürlichen Theologie angerufen zu werden.“

Soweit die Ausführungen Karl Barths, die Anselm voll gerecht werden. Natürlich hält es auch Barth für mindestens unzeitgemäß, das Experiment Anselms — das

uns kein Grund zur Mißbilligung sein darf, weil er diesen Weg gegangen ist — zu wiederholen.

Auf jeden Fall ist Barth zuzustimmen, daß es bei Anselm Offenbarungs- und nicht Vernunftgründe sind, mit denen er den Beweis führt. Die Richtigkeit dieser Feststellung finden wir in I, 2, wo Anselm deswegen glaubt nicht an das Thema herangehen zu können, weil es ihm an dem *Charisma des intellectus* fehle. Dort macht Anselm auch deutlich, was er unter „intelligere“ versteht. Es ist eine der sieben Gaben der Ruach Jahwe von Jes. 11, 2. Inhaltlich besteht es darin, daß es den inneren Zusammenhang des Heilsplanes Gottes ergreift. Demnach gibt es keinen intellectus ohne die fides. Ja, die fides ist, wie Barth hervorhebt, sogar die Voraussetzung für den Besitz des intellectus. Anselm versucht also nicht, mit Vernunftgründen den Glauben für die Ungläubigen zu beweisen. Jedoch soll der Glaube seine Vernünftigkeit aus sich selbst erweisen. Den Ungläubigen soll lediglich klar gemacht werden, daß der christliche Glaube *in sich*, nicht aber an sich, vernünftig ist. Einen Rationalismus, wie wir das Wort heute verstehen, kannte Anselm nicht. Im schlimmsten Falle kann man mit Emil Brunner eine bisweilen rationalistische Form des Beweises beanstanden. Dabei denken wir besonders an II, 8 und 9, wo bewiesen wird, daß die zweite Person der Trinität, also der Sohn Mensch werden mußte, da es andernfalls zu Mißverständnissen bezüglich der Praedikate in der Trinität gekommen wäre (*duo nepotes essent in trinitate, quia, si pater incarnatus esset, esset nepos parentum virginis per hominem assumptum, et verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen esset virginis, quia filii eius erit filius*. II, 9).

Dennoch muß beachtet werden, daß Anselm auch hier den Glauben an den Dreieinigen Gott voraussetzt. Also selbst an dieser am rationalistischsten erscheinenden Stelle ist er weit davon entfernt, den Glauben mit der Vernunft zu beweisen. Was Anselm den Nichtchristen mit den Mitteln der Vernunft aufzeigen will, ist auf keinen Fall die Wahrheit des Glaubens, wohl aber die Vernünftigkeit seines Inhaltes. Marheinecke sagt hier in gut zutreffender Weise, daß Anselm den Glauben als wahr und göttlich voraussetzt, aber auch das Recht der denkenden Vernunft an ihm deutlich macht (Marheinecke s. o. S. 431).

B. Die Gesamtbeurteilung der Linie Baur—Ritschl—Harnack und die Frage nach der Berechtigung ihrer Kritik.

Die Gesamtbeurteilung der Anselmschen Versöhnungslehre bei Baur, Ritschl und Harnack und bei der nicht geringen Zahl der andern Theologen, die sich ihnen angeschlossen haben (siehe S. 81), erstreckt sich weithin ins Negative. Dies wurde uns bereits bei der Erörterung der wichtigsten Einzelfragen in den bisherigen Kapiteln bestätigt, wenn auch ab und zu, ganz vereinzelt oder in nebensächlichen Dingen, Anselm die Anerkennung nicht versagt worden ist. Wir haben nun aber ebenfalls in unseren bisherigen Betrachtungen festgestellt, daß Anselm von den genannten Forschern weithin nicht richtig verstanden worden sein dürfte. Wenn wir nun die Frage stellen, woher diese falsche Interpretation rührt, dann müssen wir zunächst auf den vorigen Abschnitt unseres Kapitels verweisen. Wir haben dort anhand der Ausführungen von Karl Barth gesehen, wie sehr Anselm in streng *theologischen* Begriffen dachte und mit ihnen arbeitete. Das bedeutet nichts anderes,

als daß er seine Begriffe von der Offenbarung her bestimmen ließ, aber nicht diese zuerst in ein menschliches, philosophisches Begriffssystem hineinpreßte, um sie dann von daher zu analysieren. Dagegen wird man sich bei diesen Theologen des vergangenen Jahrhunderts des Eindrucks nicht erwehren können, daß sie eben weniger theologisch als philosophisch gedacht und darum auch mehr mit philosophischen als mit theologischen Begriffen gearbeitet haben. Mit diesen Voraussetzungen sind sie endlich auch an die Interpretation von Anselms C. D. h.? herangegangen. Damit konnten sie Anselm nicht gerecht werden.

Das Denken Hegels und die Anwendung von Begriffen, die durch seine Philosophie bestimmt sind, wird bei Ferdinand Christian Baur sehr deutlich. Am meisten tritt dies bei der Fassung des Begriffes der Notwendigkeit zu Tage. An der Notwendigkeit scheitert nach Baur die ganze Theorie Anselms. In Wirklichkeit aber wendet Baur einen Notwendigkeitsbegriff an, den Anselm in dieser abstrakten Weise nicht gebraucht haben wollte. Was bei ihm Notwendigkeit ist, haben wir in Kapitel V genügend erörtert. Sie ist, auf Gott angewandt, nur das treue Festhalten Gottes an seiner Wahrheit und an seiner freien Liebe. Das aber übersieht Baur. Deshalb stellen sich bei seiner Interpretation von C. D. h.? die schwersten Konflikte ein. In diesem Zusammenhang ist es nur bezeichnend, daß Baur aus der Frage, ob nach Anselm Gottes Ehre durch die Sünde „an sich“ oder nur „scheinbar“ verletzt ist, eigentlich nicht herauskommt. Schon hier sieht er im Grunde die Notwendigkeit des Versöhnungswerkes in Form der Menschwerdung Gottes in Frage gestellt. Wir haben gesehen, daß diese Frage gar nicht hätte gestellt zu werden brauchen, da es bei Anselm eindeutig ist, daß und inwieweit Gottes Ehre durch die Sünde verletzt ist. Hier hat Baur nicht genügend berücksichtigt, daß für Anselm der Gott, der seine Ehre wahrt, derselbe ist, wie der, der die Welt mit einem ganz bestimmten Ziel erschaffen hat. Da nun die Ehre Gottes den Ausgangspunkt in Anselms Theorie darstellt, so ist es nicht verwunderlich, daß Baur, wenn er hier Anselm schon nicht zu verstehen vermochte, auch bei der weiteren Interpretation an Anselm an wichtigen Punkten vorbeiredete.

Doch am meisten zeigt sich Baurs abstraktes philosophisches Denken dort, wo er in der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes zwei sich widerstreitende Begriffe sieht. Dabei geht er soweit, daß er Anselm den Vorwurf macht, er habe hier einen inneren Zwiespalt in Gott selbst gesetzt. So hypostasiert Baur die Begriffe in unzulässiger Weise. Nach Anselm aber sind, wie Kapitel V schon gezeigt hat, die Begriffe engstens an die Person Gottes gebunden. Dadurch erhielten andererseits die Begriffe eine viel größere Weite als sie ihnen die liberale Theologie zugestanden hat. Diese Weite von Anselms Begrifflichkeit hat Barth am besten erfaßt, indem er alle Eigenschaften Gottes als der veritas dei untergeordnet sieht. Wir kommen darauf noch zurück. Da aber Baur diesen Zusammenhang der Eigenschaften mit der Person Gottes außer Acht läßt, gerät er durch seine streng abstrakte Fassung der Begriffe in einen unlösbaren Konflikt. So sieht er in der Gerechtigkeit Gottes die Eigenschaft, die entweder die Sünde strafen oder durch Genugtuung befriedigt werden will. Eine solche Gerechtigkeit ist freilich mit der Liebe nicht in Einklang zu bringen. Dagegen stimmt sie mit der Ehre nach Baur sehr wohl überein, weil die Ehre durch Genugtuung oder Strafe wiederhergestellt werden muß. Diesen beiden Begriffen der Gerechtigkeit und der Ehre steht nach Baur die Barmherzigkeit als die

Eigenschaft Gottes gegenüber, die die Menschen selig machen will. Um nun beide Eigenschaften, also Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, zum Zuge kommen zu lassen, kommt es zur Versöhnung, in der die Liebe der Gerechtigkeit Genugtuung leistet. Damit handelt es sich aber in erster Linie um eine Versöhnung Gottes mit sich selbst, bzw. die Versöhnung ist die Bereinigung eines inneren Konfliktes in Gott. Von da aus erklärt sich dann Baur die Notwendigkeit in Gott. Sie beeinträchtigt, wiewohl sie innere Notwendigkeit, also aus dem Wesen Gottes selbst kommend, ist, dennoch Gottes Freiheit. Denn Gott *muß* so handeln, um sein inneres Wesen in Ordnung zu bringen. Insofern darf es nicht verwundern, wenn Baur sagt, nach Anselm handle Gott primär um seiner selbst willen versöhnend und nur am Rande aus Liebe zu den Menschen. Hier sieht man, wie abstrakt er besonders Gottes Liebe bei Anselm faßt. Diese Liebe ist im Grunde gar keine Liebe mehr, weil sie ja gar kein Objekt hat, bzw. keinen Geliebten außer sich selbst kennt. Daß Anselm so die Liebe Gottes niemals verstanden hat, bedarf hier keiner Erörterung mehr. Auf der anderen Seite jedoch wendet Baur ein, daß, wenn diese Eigenschaften Gottes sich nicht gegenüberständen und damit auch kein innerer Zwiespalt in Gott vorhanden wäre, es keine Notwendigkeit zur Menschwerdung geben könne und somit die ganze Theorie sich von selbst aufheben würde. Nach Baur erübrigt es sich dann, die Frage *Cur Deus homo?* überhaupt aufzuwerfen.

Trotz dieser Einwürfe Baur's sind wir auf Grund der Ergebnisse der Anselm-forschung der späteren Zeit und besonders unserer Gegenwart weder geneigt, Anselm einen Vorwurf daraus zu machen, daß er die Frage *Cur Deus homo?* aufgeworfen hat, noch, daß er einen Widerstreit in Gott gesetzt hätte. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind auch nach Anselm Äußerungen des lebendigen Herrseins Gottes. Beide offenbaren sich in Christi Kreuz. Nur so kann man von einer Versöhnung Gottes mit sich selbst reden. Dabei kann die Barmherzigkeit immer nur die sich den Menschen zuwendende sein.

Schon bei der Erschaffung hat ja Gott die Menschen sich für sein Reich erwählt. Erzeigt er sich nun nach dem Sündenfall als der Barmherzige und doch Gerechte, wird er Mensch und stirbt, so bleibt er damit sich selbst treu. Diese Selbsttreue Gottes ist es, die Anselm mit Notwendigkeit bezeichnet. Hier wird deutlich, wie eng dieser Begriff mit der Person Gottes verknüpft ist. Baur konnte zu diesem Verständnis deshalb nicht vordringen, weil er Anselm gewissermaßen durch die Brille eines von der Philosophie Hegels geschulten Vorverständnisses gelesen hat. Er hätte sich zuvor Rechenschaft darüber ablegen sollen, ob seine Hegelsche Fassung der Begriffe auf das Denken Anselms ohne weiteres übertragbar ist. Da dies nun offenbar nicht der Fall ist, mußte Baur mit seinem Verständnis des Anselmschen Gottesbegriffes und der Frage nach der Menschwerdung Gottes bei Anselm fehl gehen. Dagegen trifft seine Kritik dort zu, wo er sich dem Werke und der Person Christi bei Anselm speziell zuwendet. Wir kommen auf diese Kritik noch zurück. Sie wurde von der Mehrheit der späteren Forschung fast voll übernommen und anerkannt.

Von dieser Kritik Baur's wenden wir uns der von Ritschl und Harnack zu. Auch sie sind demselben hermeneutischen Fehler wie Baur verfallen und gerieten darum in dieselbe Verlegenheit, wenn bei ihnen der Einfluß Hegels auch weniger oder kaum spürbar ist. Dennoch setzt auch ihre Kritik am Begriff der Ehre Gottes ein

und verläuft in der gleichen Richtung wie bei Baur, indem sie Anselm Begriffspalterei vorwerfen. In Wirklichkeit aber ist Anselms Ehrbegriff durchaus einheitlich, wenn auch verschiedene Momente in ihm enthalten sind, wie z. B. auf der einen Seite das der Verletzbarkeit und der bedingten Notwendigkeit zur Wiedergutmachung des durch die Sünde ihr, der Ehre, zugefügten Unrechtes und auf der anderen Seite das der Wahrung der Ordnung in der Welt, der Vollendung des begonnenen Schöpferwerkes und des Willens, die Menschen selig zu machen. Sie begründen jedoch keineswegs jeweils einen neuen Ehrbegriff, sondern sie wurzeln in der Person Gottes selbst. Anselm sagt darum ganz richtig, letztlich ist Gott selbst seine Ehre. So geht es also nicht an, zu sagen, die Ehre, die die ganze Welt umspannt sei eine andere als die, die Gerechtigkeit fordert und die Sühne der Sündenschuld verlangt. Demnach kann von zwei Gedankenreihen in dieser Hinsicht bei Anselm nicht die Rede sein, wie das besonders Ritschl behauptet. Denn es ist falsch, daß die Satisfaktion Gottes Ehre wiederherstelle, aber das Verdienst die Sündenvergebung bewirke. Dagegen erhält der Mensch die Sündenvergebung, indem die Ehre Gottes wiederhergestellt wird. Das Verdienst bezieht sich lediglich auf Christus. Im vorigen Kapitel haben wir die Diskussion über diese Frage ausführlich erörtert. An Gottes Ehre hängt also nach Anselm die Seligkeit der Menschen. Diesen Gedanken vertritt er im ganzen C. D. h.? Ein solches Verständnis von Gottes Ehre schließt allerdings ein, daß Gott gerecht und gnädig ist bzw. daß er zürnt und liebt. Aber gerade das war für Ritschl und Harnack unverständlich, weil sie auch die Begriffe bzw. die Eigenschaften Gottes nicht von Gott her bestimmen ließen, sondern sie als philosophisch bestimmte Begriffe auf Gott anwandten. Was aber den Gottesbegriff und die Frage der Menschwerdung anbelangt, so hat Anselm durchaus biblisch-theologisch gedacht. Anders verhält es sich jedoch auch bei ihm bei der Behandlung der Person und des Werkes Christi selbst. Hier hat auch die Kritik von Baur, Ritschl und Harnack ihre Berechtigung, weil Anselm da allerdings auch von seinem biblisch-theologischen Denken stark abweicht, bzw. wo er auch seine Begriffe von einem menschlichen Vorverständnis, das bei ihm aus dem germanischen Rechtsleben stammt, beeinflussen läßt. — Wir versuchen hier nun in kurzen Sätzen diese Hauptschwächen in Anselms Theorie zusammenfassend wiederzugeben. Zu ihrer Begründung verweisen wir auf die Ausführungen der früheren Kapitel. Die genannten Schwächen, die als solche von nahezu allen Forschern erkannt worden sind, sind folgende:

- 1.) Die Freiwilligkeit des Todes Christi kann nicht voll nachgewiesen werden.
- 2.) Es fehlt der Nachweis der gottmenschlichen Einheit der Person Jesu Christi.
- 3.) Christi Leben wird von seinem Tode getrennt.
- 4.) Anselms Theorie ist im strengen Sinne keine Theorie des Strafleidens noch der Stellvertretung. Denn Christus bringt ein Gut auf und leidet eigentlich nicht Strafe für uns. Er leidet die Strafe höchstens dinglich aber nicht persönlich. Zorn und Fluch Gottes lasten nicht auf ihm.
- 5.) Anselms Theorie verbürgt dem Einzelnen nicht, daß er selig wird, sondern sie zeigt nur die Möglichkeit dazu an.

Diese bestimmt nicht leicht zu nehmenden Mängel in Anselms Lehre haben Adolf von Harnack zu folgendem vernichtenden Gesamturteil veranlaßt:

„Nimmt man nun hinzu, daß, wie oben gezeigt, bei dem allem nur die *Möglichkeit*, daß wir selig werden, nachgewiesen ist, daß der Gedanke der Strafe, der Sünde eliminiert ist (die Gerechtigkeit Gottes also zu lax gefaßt ist), daß hier kein Unschuldiger *Strafe* leidet für den Schuldigen, und daß in dem Effekt auf uns nur der schwächliche Gedanke des Vorbildes zu deutlicher Klarheit kommt, so muß man sagen, daß trotz der guten Absichten Anselms und trotz einiger richtiger Erkenntnisse niemals vor ihm eine so schlimme Theorie als *kirchliche* produziert worden ist. Aber vielleicht vermag niemand eine bessere aufzustellen, der den Tod Christi von seinem Leben isoliert und in diesem Tode noch etwas anderes sehen will als den Höhepunkt des ‚Dienstes‘, den er durch sein Leben geleistet hat“ (s. o. S. 374).

C. Der juristische Charakter von Anselms Theorie.

Der juristische Charakter von Anselms Lehre läßt sich unmöglich abstreiten. C. Ullmann weist in einem Aufsatz in Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1833 über „Die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert“ S. 737, darauf hin, daß es in der damaligen Zeit gelegen haben muß, derartige juristische Versöhnungstheorien aufzustellen. Danach war Anselm nicht der Einzige, der die rechtliche Seite so stark in den Vordergrund rückte. In der griechischen Kirche findet sich bei Nikolaus von Methone, der etwas später im 12. Jahrhundert gelebt hat, eine ähnliche Theorie wie die Anselmsche, die aber dennoch, wie Ullmann betont, von Anselm völlig unabhängig aufgestellt worden ist. Außerdem hat die Theorie von Nikolaus von Methone offensichtlich in der Ostkirche nicht die Bedeutung erlangt wie die Anselmsche in der abendländischen Kirche.

Wenn wir nun fragen, wie weit dieses juristische Fundament in der Versöhnungslehre seine Berechtigung hat, so müssen wir auf die Gerechtigkeit Gottes verweisen, die in der ganzen Bibel eindeutig gelehrt wird und zu den Grundbegriffen der Gotteserkenntnis gehört. Glauben wir aber an Gottes Gerechtigkeit, so ist es klar, daß auch die Versöhnung eine rechtliche Seite haben muß. Man wird also von hier aus die Anselmsche Theorie nicht von vorneherein tadeln dürfen. Im Gegenteil ist es Anselm als Verdienst anzurechnen, gerade diese Seite der Versöhnung in den Vordergrund gestellt zu haben. Wir werden darauf noch eingehen.

Dagegen wird die Kritik dort einzusetzen haben, wo das biblische Verständnis vom rechtlichen Verhältnis Gottes zu den Menschen durch ein germanisch-mittelalterliches verdrängt wird. Wir haben uns in Kapitel III anhand von Cremer damit ausführlich befaßt, wie auch in Kapitel VI bei der Behandlung von Christi Person und Werk. Es hat sich dabei gezeigt, daß Anselm dadurch mit seinem biblischen Gottesbegriff in Konflikt geraten ist. Hier hat dann der juristische Charakter allerdings eine rechnerische Äußerlichkeit in die Theorie hineingetragen. Man denke nur an die Berechnung der Sündenschuld und damit der Satisfaktion sowie an die Möglichkeit, die Sünde durch Strafe oder durch Genugtuung sühnen zu können. Äußerlich erscheint dadurch auch die Stellvertretung Christi, die sich als stellvertretende Wohltätigkeit erwiesen hat. Anselm ist an dieser Stelle im Prinzip demselben Fehler

wie Baur, Ritschl und Harnack bei der Interpretation seines Gottesbegriffes verfallen. Allein hat er germanisch-mittelalterliche Rechtsregeln und -begriffe auf das gott-menschliche Verhältnis übertragen. Diese Übertragung hat sich jedoch als nicht gangbar gezeigt.

Dennoch muß festgehalten werden, daß Anselm trotz der genannten Schwächen die Anerkennung dafür nicht versagt werden kann, die rechtliche Seite im Verhältnis Gott-Mensch betont und zur Grundlage der Versöhnung erhoben zu haben. Es ist gewiß falsch, wenn man diese Seite ganz außer Acht läßt und einfache Verzeihung für Gott würdiger hält, sobald der Mensch bereut. Mit Recht hält dem Vilmar entgegen, daß damit die Erbsünde sowie die Identität von Sünde und Tod übersehen werden. Die Gerechtigkeit Gottes bleibt endlich bloß eine pädagogische Eigenschaft. Hier vermißt Vilmar nicht zu Unrecht die allerersten Elemente der Gotteserkenntnis und der Sündenerkenntnis (Vilmar Dogmatik II S. 101 ff.).

D. Die allgemein anerkannten Vorzüge in Anselms Lehre.

Zu den von der Forschung fast durchweg anerkannten Vorzügen der Versöhnungslehre Anselms gehören vor allem die Betonung der Sünde und Schuld und die Erklärung der Schuld als Schuld gegen Gott. Als einen weiteren, mehr formalen Vorzug wurde auch die logische Gedankenentwicklung und der innere Zusammenhang der Darstellung von der Mehrheit der Forscher angesehen.

Baur würdigt besonders den ersten Punkt, wo Anselm die Erlösung als Versöhnung faßt. In diesem Zusammenhang bezeichnet er die folgenden drei Gedanken als Fortschritt der Anselmschen Lehre gegenüber den vor ihr aufgestellten:

- 1.) Anselm faßt die Sünde als Schuld *gegenüber Gott* und auf keinen Fall gegenüber dem Teufel auf.
- 2.) Anselm gibt sich Rechenschaft darüber, *was die Sünde ist*.
- 3.) Daraus ergibt sich, *daß die Erlösung nur Versöhnung des Menschen mit Gott sein kann*, bzw. die Erlösung kann nur auf Grund der Versöhnung stattfinden.

Baur sagt dazu wörtlich (s. o. S. 187):

„Und wenn die Anselmsche Theorie nur durch den demonstrierenden Gang, welchen sie nimmt, die Haltung erhält, die ihr den Charakter einer eigentlichen Theorie gibt, so muß gleich auch anerkannt werden, daß der Grundbegriff, auf welchem sie beruht, ein dem Anselm eigentümlicher ist, der Begriff der mit der Sünde wesentlich verbundenen unendlichen Schuld. Bis hierher wurde die Erlösung und Versöhnung im Grunde durchaus nur auf den Tod, als die Folge der Sünde, bezogen und das Hauptmoment des Werkes der Erlösung nur darin gefunden, den Menschen von den äußeren Folgen, die die erste Sünde für ihn hatte, zu befreien und ihm das durch sie verlorene Gut des unsterblichen und seligen Lebens wieder zu verschaffen, über die Sünde selbst aber und die zu ihrem Wesen gehörende Schuld ging man hinweg, ohne ihren Begriff zu fixieren und sich darüber Rechenschaft zu geben, was sündigen heiße und welche Bedeutung die Sünde habe. Dieser bedeutende Fortschritt geschah erst durch Anselm und da der Begriff der Versöhnung selbst durch den Begriff der Sünde und der Schuld bedingt ist, so wurde auch erst durch Anselm der eigentliche Begriff der Versöhnung ins dogmatische Bewußtsein erhoben.“

Das Eigentümliche an Anselms Gesichtspunkt sieht Baur in dem Satze I, 21: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.“ Schließlich beurteilt Baur auch die Ablehnung der Convenienzbeweise, daß z. B. der Mensch den Teufel in derselben Weise besiegen müsse, wie der Teufel den Menschen bezwungen habe, als „einen Fortschritt der denkenden Vernunft“ (s. o. S. 156).

Ebenso wie Baur würdigt auch Albrecht Ritschl die Hervorhebung der Schuldfrage durch Anselm, indem er sagt:

„Aber den Gedanken des Athanasius von der durch die Inkarnation des Logos bewirkten Befreiung des Menschengeschlechtes aus dem Übel des Todes überbietet Anselm durch die Nachweisung der Vergebung der *Schuld* der Sünde durch Gott“ (s. o. S. 38).

Schließlich weiß selbst Harnack an dieser Stelle Anselms Lehre positiv zu beurteilen (s. o. S. 367).

In der neuesten Zeit haben darauf ebenfalls Paul Althaus und Emil Brunner hingewiesen. Althaus sieht es als das Verdienst Anselms an, was immer auch sonst gegen seine Versöhnungslehre einzuwenden sein mag, daß er das Werk Christi wieder auf Gott bezogen hat. Es ist nicht, wie er Anselm beipflichtet, in erster Linie Entmächtigung des Satans, sondern Genugtuung an Gott (Die christl. Wahrheit Bd. II, S. 260). Auch Emil Brunner bezeichnet es als die Epoche machende Leistung Anselms, daß er in seiner Lehre den Begriff der Schuld in den Mittelpunkt gerückt hat und die biblische Mitte, die Vergebung der Sünden, bei ihm fest und klar mit der Ehre und der Herrschaft Gottes verbunden ist. Außerdem erblickt Brunner ein großartiges Beispiel von Entmythologisierung darin, daß die Vorstellung vom Teufelslokauf und die noch anstößigere von der Prellung des Teufels durch Anselm endgültig abgewehrt ist (Dogmatik Bd. II, S. 366).

Die Schuldfrage erhält demnach eine tiefgehendere Bedeutung als in der Alten Kirche. Anselm bringt die innere und sachliche Notwendigkeit der Versöhnung zum Ausdruck. Dies unterstreicht Brunner außerdem. Gerade diese von der inneren Notwendigkeit getragene zusammenhängende Darstellung hat der Anselmschen Theorie auch ihre durchschlagende Kraft verliehen. Sie erfuhr darum stets eine besondere Würdigung. So charakterisiert sie z. B. Philipp Marheinecke wie folgt:

„Anselm nahm alle Fäden der Schrift- und Kirchenlehre auf, um daraus jenes große spekulative Gewebe zusammenzuflechten, welches, wie es ein Denkmal seines außerordentlichen Scharfsinns ist, so auch verdienstlich war für die theologische Erkenntnis“ (s. o. 431).

Mit dieser Auffassung steht Marheinecke keineswegs allein. Auch Alois Emanuel Biedermann würdigt in der entsprechenden Weise Anselms Theorie (Dogmatik II, § 414, S. 239—240).

„Erst Anselm von Canterbury fixierte das Problem der Versöhnungslehre konsequent dogmatisch, indem er das Versöhnungswerk Christi als die aus dem Wesen Gottes, des Menschen und des Gottmenschen sich notwendig ergebende Lösung einer transzendenten Antinomie in Gott selbst, die der Vollziehung des ewigen Heilsratschlusses im Wege stand, deduzierte.“

Hier kommt allerdings ebenfalls wie bei Baur das von Hegel bestimmte Denken sehr stark zum Ausdruck. Wir können hier wiederum auf unsere Darlegungen in

den Kapiteln I und V sowie auf den Anfang dieses Kapitels verweisen. Allein kommt es uns hier darauf an, daß Biedermann die dogmatische Leistung Anselms nicht ohne Anerkennung behandelt.

Die größte Bedeutung schreibt Hasse Anselm zu, indem er ihn als den Begründer des Dogmas von der Versöhnung bezeichnet (s. o. S. 609):

„Sein Name ist ebenso unauflöslich mit demselben verknüpft wie etwa der des Athanasius mit dem Dogma der Dreieinigkeit oder der des Augustin mit der Lehre von der Gnade. Und diese Bedeutung, diese Geltung hat die Anselmsche Theorie erlangt, ohne daß es je zu einer ausdrücklichen Erklärung darüber gekommen ist; wie von selbst in aller Stille durch ihre innere Gediegenheit ist sie dieser Kristallisationskern für die Kirchenlehre geworden.“

Diese Sätze Hasses haben gewiß Gültigkeit. Denn die folgende Theologie hat sich in der Versöhnungslehre, wenn auch unter einschneidenden Abänderungen, dennoch weithin auf Anselms Theorie gestützt. Insofern kann man mit Rudolf Hermann Anselm zu denjenigen Theologen zählen, „welchen für die Versöhnungslehre eine dauernde klassische Bedeutung zukommt“ (s. o. S. 376).

E. Die bleibenden Werte von C. D. h.? nach Hasse, Thomasius, Hermann und Barth.

Im Gegensatz zu Ritschl und Harnack haben sich Hasse, Thomasius, Hermann und Barth — wobei zu bemerken ist, daß sich ihnen noch eine Reihe weitere Theologen angeschlossen haben (siehe S. 81), bzw. denselben Weg gegangen sind — bei der Beurteilung von C. D. h.? von vorneherein bemüht, die bleibenden Werte von Anselms Satisfaktionstheorie herauszustellen. Dabei geht es vornehmlich, wie wir gesehen haben, um den Gottesbegriff, der von Anselm wesentlich weiter gefaßt ist, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Mit Recht betonen Hasse, Thomasius und Hermann, daß der Gott Anselms weder ein Privatmann noch ein Fürst, wohl aber Schöpfer und Herr der Welt ist. Hierin wird Anselms Weite schon sehr deutlich. Doch hat sie in ihrer ganzen Fülle erst Karl Barth erkannt, bei dem der Gottesbegriff Anselms in der *veritas dei* gipfelt. Tatsächlich sind alle Aussagen über Gott in Anselms Schriften nur von ihr her zu verstehen. Die Wahrheit Gottes erhellt alle Notwendigkeit sowie Gottes Liebe, Ehre, Gerechtigkeit und Freiheit. Alle diese Eigenschaften Gottes sind Ausdruck seiner Wahrheit. Wenn also Anselm von Gottes Ehre als der spricht, die keinerlei Verletzung ungesühnt ertragen kann, dann geht es ihm weder um einen standesmäßigen noch um einen abstrakten Ehrbegriff, aber es geht ihm um die Wahrheit Gottes. Wir brauchen hier nur auf I, 12 zu verweisen. Danach besteht Gottes Ehre auch darin, daß er nicht lügen kann. Obwohl Gott durch die menschliche Sünde in seiner Wahrheit keinen Abbruch erleiden kann, so würde er doch bei Duldung der Lüge in seiner Schöpfung sich zu ihrem Hehler machen. Er wäre dann nicht mehr Gott. Darum muß eine einschreitende Reaktion von Seiten Gottes gegen die Sünde erfolgen. Damit wahrt Gott seine Gottheit. Indem er dies tut, kann seine Allmacht niemals Macht zu Allem und Jedem sein. Sonst wäre sie in Wirklichkeit eine Macht der Lüge, die wiederum nur Ohnmacht sein kann. Gottes Allmacht besteht gerade in der Aufrechterhaltung von Gerechtigkeit und Ordnung in seiner Schöpfung, die ja aus seiner Wahrheit heraus erschaffen ist und allein von ihr weiter lebt und dereinst vollendet werden wird. Ein Bruch

von Gerechtigkeit und Ordnung würde ein einfaches Verzeihen bedeuten, weil darin das Böse mehr Freiheit erhielte als das Gute.

Wie der Begriff der Ehre, so ist auch der der Notwendigkeit Ausdruck von Gottes Wahrheit. Diese Notwendigkeit ist, wie Marheinecke gegenüber Baur richtig hervorgehoben hat, ein Merkmal der Vollkommenheit. Denn schon vor der Erschaffung hat Gott aus freier Liebe den Beschluß gefaßt, Menschen als Bürger in sein Reich aufzunehmen. Diesem seinem Liebesratschluß bleibt er unter allen Umständen treu. Hier, in diesem Liebesratschluß, wird Gottes Liebe offenbar in ihrer ganzen Erhabenheit und Vollkommenheit. Nirgends wird die Wahrheit Gottes sichtbarer als da, wo er sich in Liebe dem Menschen als seinem kostbarsten Geschöpf zuwendet. Was sich darum in der Folge aus Notwendigkeit vollzieht, geschieht aus der *veritas dei* heraus. Insofern ist es absurd zu behaupten, der von Anselm gesetzte Begriff der Notwendigkeit eliminiere Gottes Freiheit und Liebe. Hier unterscheidet er klar zwischen *necessitas cogens* und *necessitas sequens*, wobei für Gott nur die *necessitas sequens* in Betracht kommen kann. Gottes Heilshandlung ist nach Anselm eine *notwendige Folge seiner freien Liebe*, weshalb gerade in der Notwendigkeit Freiheit und Liebe Gottes erst zur wahren Geltung gelangen.

Ist nun die Sünde ein Verstoß gegen die Wahrheit Gottes, so gerät der Mensch durch sie in eine solche Schuld, die ihn einer totalen Verlorenheit ausliefert, aus der er weder sich selbst noch eine andere Kreatur ihn befreien kann. Also muß die Frage der Schuld gelöst werden, wenn der Mensch selig werden soll. Dieses Werk der Rettung vollbringt Gott selbst in Jesus. Es ist Gottes Wahrheit, die in der Gerechtigkeit und Liebe offenbar macht, daß der Mensch eben nur von Gottes Liebe leben kann, die allein seine Rettung ist.

Es ist der Abschnitt I, 16—18, der, wie die Ausführungen Rudolf Hermanns gezeigt haben, klar macht, wie in Gott die richterliche Reaktion gegenüber der Sünde zusammen besteht mit seiner siegreichen Überlegenheit, die die Verwirklichung des eschatologischen Heilszieles garantiert. Auf diese Frage gibt das Kreuz Christi Antwort. Mit anderen Worten: Christus stellt durch seinen Tod die Ehre Gottes wieder her. Gleichzeitig besiegt Christus damit die Unheilmächte und legt den Grund zur Verwirklichung des von Gott schon vor der Erschaffung aus freiem Liebeswillen vorgenommenen Heilszieles. Indem die Sündenschuld getilgt wird, werden die Mächte der Finsternis besiegt. Gottes siegreiche Wahrheit offenbart sich als seine Gerechtigkeit und Liebe gegenüber der ohnmächtigen Lüge der Finsternis und der Sünde. Schuld- und Machtfrage lassen sich bei Gott nicht trennen und finden darum gleichzeitig ihre Lösung. Damit aber sind Menschwerdung und Kreuzestod Christi mitten in den umgreifenden Heilsplan Gottes hineingestellt und sind auch nur von ihm aus zu verstehen. Um seiner Willen sind sie auf der einen Seite geschehen, andererseits aber sind sie auch die Grundlage zu seiner Vollendung. Denn das Reich Gottes kann erst zu seiner Vollendung als das Reich der Wahrheit kommen, wenn alle Mächte der Lüge beseitigt sind. Von hier aus beleuchtet schließlich Anselm den Sinn der ganzen Schöpfung, aber besonders der des Menschen und seiner Würde vor Gott. So zielt die Erschaffung des Menschen auf ein eschatologisches Telos, das auch die außermenschliche Kreatur umfaßt. Um des eschatologischen Telos willen hat die Menschheit eine in die Zeit sich erstreckende Geschichte. Diese Geschichte ist also keine Folge des Sündenfalles. Sie wäre auch ohne die Sünde eingetreten. Denn die

Geschichte hat, indem sie auf die Vollendung aller Kreatur hinzielt, den Sinn, daß diese Kreatur mit dem ihr von Gott verliehenen Auftrag zum Zuge kommt. Doch geht infolge des Sündenfalles alle in den Augen Gottes zählende Sinnerfüllung der Geschichte vom Kreuze Christi aus, sowohl im Blick auf die Zeit *nach*, als auch im Blick auf die Zeit *vor* Christi Geburt. Dabei besteht der Sinn aller Geschichte, der vom Kreuze Christi ausgeht, darin, daß die Bürger des Reiches Gottes gesammelt, bereitet und vollendet werden. Nur das Kreuz Christi ermöglicht somit die Verwirklichung des mit der Erschaffung intendierten eschatologischen Endzieles. Allein das Kreuz Christi ist das Fundament unserer Seligkeit.

Wenn wir also den Gott Anselms als den Gott der Wahrheit verstehen, dann lassen sich auch seine Aussagen über Gott nahezu ohne Schwierigkeiten erklären. Anselms Gottesbegriff ist durchaus biblisch. Es dürfte darum eine Frage der Theologie im strengsten Sinne des Wortes sein, ob wir uns hier mit Anselm verständigen können oder nicht. Wir haben gesehen, die in diesem Abschnitt genannten Forscher haben sich hier mit Anselm verständigen können. Was sie darum herausgearbeitet haben, sind zweifellos die bleibenden Werte der Anselmschen Lehre.

F. Abschließende Feststellungen.

Wenn wir nun die Beurteilung von Anselms *Cur Deus homo?* seit Ferdinand Christian Baur überblicken, so hat von den von uns festgestellten Hauptlinien die erste, die bei Hasse beginnt und über Thomasius zu Rudolf Hermann und Karl Barth führt, der man in früherer Zeit noch Marheinecke hinzufügen könnte, sich bemüht, diejenigen Aussagen Anselms, die für die dogmatische Forschung immer Bedeutung haben werden, zur Geltung zu bringen. Auf Grund unserer Darlegungen wird man sagen können, daß diese Bemühungen erfolgreich gewesen sind. Andererseits hat die zweite Linie, die mit Baur einsetzt und von Ritschl und Harnack weitergeführt worden ist, manche Schwächen und Fehler in Anselms Lehre, die in der Hauptsache dort liegen, wo die theologischen Begriffe durch das germanische Rechtsleben (hier ist auf die Anmerkung S. 81 zu verweisen) oder auch das kirchliche Bußinstitut beeinflusst worden sind, mit schneidender Schärfe herausgestellt. Dabei ist Anselm allerdings auch nicht selten mißverstanden worden, weil man den echt biblischen Gottesbegriff Anselms nicht zu verstehen vermochte. Insofern kann es kein Wunder sein, wenn diese Forscher mit den Büchern *C. D. h.?* nur ganz wenig anzufangen wußten.

Wir möchten nun aber folgendes zum Schluß unserer Arbeit festhalten:

So oft sich die dogmengeschichtliche und dogmatische Forschung mit der Versöhnungslehre befassen wird, wird sie auch gezwungen sein, sich mit Anselms *C. D. h.?* auseinanderzusetzen. Wir betonen hier gegenüber Harnack, daß wir die Beschäftigung mit Anselm in der Theologie durchaus für ein Zeichen halten, daß diese unter *normalen* Bedingungen steht. Wir haben aber durch unsere Arbeit bestätigt gefunden, was Rudolf Hermann gleich zu Beginn seines von uns immer wieder herangezogenen Aufsatzes sagt:

„Je mehr man überzeugt ist, daß Anselm zu denjenigen Theologen gehört, welchen für die Versöhnungslehre eine dauernde klassische Bedeutung zukommt, desto mehr möchte man wünschen, daß die meist aus bloßen Referaten über Anselm geschöpften Kenntnisse in Kirche und Schule durch eine unmittelbare Beschäftigung mit *Cur Deus homo?* vertauscht werden“ (s. o. S. 376).

Kapitel I, Seite 14:

Ebenso beurteilt Adolf Schlatter die Wiederherstellung der Ehre Gottes durch das Kreuz Christi bei Anselm als das, was das Neue Testament mit Verherrlichen meint (Das christliche Dogma S. 304):

„Mit dem Kreuze Jesu und seiner neutestamentlichen Deutung blieben diese Sätze darin einträchtig, daß sie das Ziel des Christus aus Gottes Willen ableiten. Die Notwendigkeit des Kreuzes ergibt sich aus der Theologie, aus dem, was Gott ist. Sie erreichten auch dadurch Anschluß an Jesu Werk, daß die Notwendigkeit des Kreuzes an Gottes Ehre entsteht. ‚Ich habe dich verklärt‘; das war in der Tat das Ziel des Gekreuzigten. Sein Sterben ist Akt der Liebe, ein kultischer Akt, der Gott verherrlicht und dies war nicht nur ein Ziel Jesu neben andern, sondern wir beschreiben mit dieser Formel seinen ganzen Willen. Es ist nicht falsch, die Ehre Gottes das Ziel zu nennen, zu dessen Bewirkung Jesus starb.“

Diese Sätze Schlatters halten wir für bedeutungsvoll für die ganze Interpretation von C. D. h.?. —

Kapitel III, Seite 25:

In diesem Zusammenhang sagt Cremer:

„Es hängt zum Teil mit dem allmählichen Untergang der germanischen Volksrechte und mit dem wachsenden Einfluß des kanonischen und des römischen Rechtes auf die kriminalrechtlichen Grundanschauungen zusammen, wenn Thomas von Aquino zwar nicht imstande ist, die Anselmsche Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi sich anzueignen, aber noch ganz unter dem mächtigen Einflusse der Anselmischen Doktrin stehend, darauf aufmerksam macht, daß zwar der Richter keine Schuld ohne Strafe vergeben könne, Gott indes, der keinen Vorgesetzten habe und selbst das höchste Gut sei, kein Unrecht begehe, wenn er handle wie ein Privatmann und eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergäbe, — ein Zeichen überdies, wie sehr seit Anselms Zeit die Rechtsbegriffe sich schon geändert haben“ (s. o. 22).

Kapitel III, Seite 28:

Ernst von Möller bemerkt hier:

„Auch den alten Deutschen waren das Leben ihrer Angehörigen, ihre Ehre usw. Güter von unendlichem Wert und nicht für so und so viel Viehhäupter feil. Und wenn sie für ihren Verlust Geldeswert nahmen, so betrachteten sie diesen eben als einen Ersatz, soweit derselbe in Geld möglich war“ (s. o. S. 633).

Kapitel VI, Seite 67:

Seeberg sagt an dieser Stelle wörtlich:

„Der Ansatz bei Anselm verlangte an sich den Gedanken: indem Christus die Menschen zum Ziel des himmlischen Staates hinführt, realisiert er den Zweck Gottes und wird so Anlaß dazu, daß Gott seinen Zorn aufgibt, indem der Zweck seiner Majestät verwirklicht wird. Dies Hinführen zum Gottesstaat ist aber rein eschatologisch gedacht; wollte Anselm die Wirklichkeit dieses Vorgangs deutlich machen, so bedurfte er dabei eines empirischen Mittels. Statt nun aber das direkte Wirken Christi auf die Menschen — etwa durch die Sakramente — hierzu zu verwenden, griff er zu seinem Hauptbegriff, der Sündenvergebung. Er dachte dabei daran, daß zeitlich die Vergebung der Zulassung zum Reich vorangehen müsse. Aber nicht diese zeitliche Folge stand hier in Frage, sondern das logische Verhältnis, daß die reale Befähigung der Menschen zum Eintritt in das Reich die Voraussetzung der Möglichkeit der Sündenvergebung ist. Diese Verwechslung aber hatte zur Folge, daß die Möglichkeit der Sündenvergebung aus der nackten Tatsache der Vergebung erwiesen werden mußte. Dies sollte dann korrigiert werden, daß die Macht Christi, die dem Teufel und der Macht der Sünde überlegen ist, jetzt nicht mehr korrekt unter dem objektiven Gesichtspunkt der wirksamen Übermacht betrachtet wurde, sondern unter den subjektiven Gesichtspunkt der persönlichen Verdienstlichkeit rückte. Nicht allein um der objektiven Wirkung Christi willen kann Gott vergeben, sondern weil er um seiner persönlichen Verdienstlichkeit willen Gott liebenswert ist. Hierbei sprechen auch gewisse Züge der Bußtheorie mit.“

Kapitel VIII, Seite 70:

Baur haben sich besonders angeschlossen: G. F. Franck „Anselm von Canterbury“ Tübingen 1842 S. 193—219, Evang. Kircheng. hrsgg. von E. W. Hengstenberg Jg. 1844, Bd. 35, Nr. 97—99, „Über das Verhältnis der Anselmschen zur kirchlichen Genugtuungslehre“ und Theodor Moosherr Jahrb. der protest. Theologie Jg. 1890 Bd. 16 S. 204—215 „Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino.“

Der Ritschl-Harnackschen Interpretation folgten wesentlich: Franz Delitzsch „Prolegomenen über den bisherigen Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre“ in „Vom Zorne Gottes“ von Dr. Ferdinand Weber, Erlangen 1862, S. VI, Julius Kaftan Dogmatik Bd. I, Tübingen 1909, S. 505 ff., Walter Köhler Dogmengeschichte 1951 S. 301 ff., Otto Kirn RE XX, Versöhnungslehre Seite 560 ff., Friedrich Reinhard Lipsius Dogmatik, Jena 1876 S. 510—511 und 525—526, Hermann Mandel Christliche Versöhnungslehre, Leipzig 1916, S. 68 ff., Friedrich August Berthold Nitzsch Dogmatik, Freiburg 1892, S. 466 ff., Hans Hinrich Wendt System der christl. Glaubenslehre, Göttingen 1920, S. 312—317 und endlich Otto Zöckler RE I, Anselm von Canterbury S. 569.

Kapitel VIII, Seite 77:

Den Weg der hier genannten Theologen sind in der Beurteilung von Anselms C. D. h.2 in der Hauptsache gegangen: Evang. Kircheng. hrsgg. von E. W. Hengstenberg Jg. 1834 Bd. 14 Nr. 1—3, „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugtuungslehre Anselms“, Karl Heim Leitfaden der Dogmatik, Halle a. S. 1912, S. 76—77, Friedrich Adolph Philipp Die Lehre von Christi Person und Werk, Stuttgart 1863, S. 71 ff., Adolf Schlatter Das christliche Dogma, Tübingen 1923, S. 303 ff., Reinhold Seeberg Dogmengeschichte III und Osmo Tiilikä „Das Strafleidens Christi“, Helsinki 1941, S. 183—190.

Kapitel VIII, Seite 79:

Nur damit nichts zu vermissen sei, verweisen wir hier noch auf eine Dissertation von Arthur Noffke „Ehre und Genugtuung“, eine Untersuchung zu Anselms C. D. h.2, Erlangen 1940. Wenn wir bisher auf diese Arbeit nicht eingegangen sind, so deshalb, weil es sich hier um ein Musterprodukt deutsch-christlicher Theologie bzw. nationalsozialistischer Wissenschaftsmethode handelt.

So krönt der Verfasser seine Untersuchung mit der Feststellung, Anselm biete ein Verständnis der biblischen Botschaft aus germanischem Lebensgefühl (S. 108). Typisch deutsch-christliche Anschauung ist, daß Noffke der Behauptung Harnacks, es habe im Mittelalter wohl ein jüdisches, ein griechisches und ein lateinisches aber kein germanisches Christentum gegeben, den Satz entgegenhält: „Der germanische Bauer um 500—1000 n. Chr. schaute ohne Zweifel anders aus als der humane Bürger des 19. Jahrhunderts“ (s. o. S. 16).

Nach Noffke war Anselm ein Vertreter des germanischen Christentums, um nicht zu sagen sein Repräsentant. Denn anhand von Anselm „beweist“ er, daß es germanisches Christentum gegeben hat, woraus er dann in ziemlich primitiver Weise die Berechtigung des „Deutschen Christentums“ im nazistischen Sinne ableitet.

Wie Noffke dabei im einzelnen verfährt, sei noch kurz dargeboten: So lehnt er Cremers Ausführungen ab, weil dort die theologische Unhaltbarkeit des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes auf germanische Einflüsse zurückgeführt wird. Hier ist Anselm nach Noffke von Tertullian beeinflusst und merkwürdigerweise nicht Exponent germanischen Christentums. Dagegen betont Noffke die germanische Herkunft des Ehrbegriffes, wobei er u. a. folgenden „Beweis“ führt: Anselm gebrauchte stets honor und nicht gloria. Honor ist germanisch, weil es mehr die sittliche Ehre enthalte, dagegen zeige sich in gloria das egoistische Moment, das von den Römern herstamme (S. 55—69 und 73 ff., 78 ff.).

Hiermit dürfte genügend gezeigt sein, daß eine derartige Arbeit wissenschaftlich nicht ernst genommen werden kann. Wir hätten garnicht gewußt, wo sie in die Diskussion einzureihen möglich gewesen wäre.

Noffke Arthur, geb. 1913 in Wittbeck (Pommern), Dr. theol. 1940, Schüler von Werner Elert

VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN THEOLOGEN

- ALTHAUS** Paul geb. 1888 in Oberhagen (Hannover) luther. Theologe, 1914 Privatdozent in Göttingen, 1919 ord. Prof. in Rostock, seit 1925 in Erlangen. Vertreter der Uroffenbarung, Schüler von K. Heim und A. Schlatter. Hauptwerk: Die christl. Wahrheit.
- AULÉN** Gustaf geb. 1879, 1907 Privatdozent in Upsala, 1913 Prof. für system. Theologie in Lund. Aulén sucht in selbständiger Weise die Eigenart des christlichen Glaubens zu fixieren. Er lebt in Lund als emeritierter Bischof.
- BARTH** Karl geb. 1886 in Basel, 1921 Honorarprofessor in Göttingen, 1925 ord. Prof. in Münster, 1930 in Bonn, 1935 wegen Verweigerung des Eides auf Hitler seines Amtes enthoben, folgte er einem Ruf nach Basel. B. war führend in der Bekenntniskirche, hatte wesentlichen Einfluß bei der Abfassung der Barmer Erklärung. Theol. ist Barth Begründer der dialektischen Theologie, doch hält er im Gegensatz zu Bultmann am kirchlichen Bekenntnis fest. Sein Hauptwerk: Kirchl. Dogmatik und „Der Römerbrief“, der Epoche machend war.“
- BAUR** Ferdinand Christian 1792—1860 geb. zu Schmiden bei Cannstadt, 1817 Prof. an der Klosterschule zu Blaubeuren und seit 1826 in Tübingen. B. war stark von Hegel beeinflusst. Mit der Hegelschen Philosophie versuchte er sowohl die Kirchen- und Dogmengeschichte als auch das Neue Testament zu erklären. Sein Hauptwerk ist „Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung“. B. war ferner Begründer der Tübinger Schule und Herausgeber der „Tübinger theol. Jahrbücher“.
- BIEDERMANN** Alois Emmanuel 1819—1885 geb. in Winterthur (Schweiz). 1850 a. o. Prof., 1860 o. Prof. in Zürich. B. gehörte ebenfalls zur Schule Hegels (Hegelsche Linke), Hauptwerk: Dogmatik und Hrsg. von „Kirche der Gegenwart“.
- BÖHRINGER** Georg Friedrich 1812—1879 geb. in Maulbronn, 1842 Pfr. in Glattfelden, lebte danach in Zürich und Basel, wo er kirchengeschichtlich arbeitete. Hauptwerk: „Die Kirche Christi und ihre Zeugen“, ein umfassendes Werk, noch heute lesenswert.
- BRETSCHNEIDER** Karl Gottlieb 1776—1848 geb. in Gersdorf (Sachsen). Bedeutender rationalist. Theologe. Er faßte die Offenbarung als stufenweise göttl. Erziehung. Er arbeitete vornehmlich in Systematik und Neuem Testament. Als Kirchenmann war er einflußreich, seit 1816 Generalsuperintendent in Gotha. B. ist Hrsg. der Werke Melandtons im Corpus Reformatorum.
- BRUNNER** Emil geb. in Winterthur (Schweiz) 1889, 1922 Privatdozent, 1924 o. Prof. für system. Theol. in Zürich. B. ist dialekt. Theologe, überwarf sich jedoch mit Barth in der Frage des Anknüpfungspunktes. Hauptwerke: „Die Mystik und das Wort“, „Der Mittler“ und Dogmatik.
- CREMER** Hermann 1834—1903 geb. in Soest, seit 1870 o. Prof. in Greifswald, wo er durch seine starke Persönlichkeit großen Einfluß gewann. Als Haupt der Greifswalder Schule wirkte er stark auf das kirchl. Leben in ganz Deutschland und auf die Zusammensetzung der theol. Fakultäten in Preußen. Systematik und Neues Testament waren seine Hauptfächer. Theol. stand er Kähler nahe. Im Mittelpunkt seiner Theologie steht das rettende Gericht Gottes, das er durch Christus an uns vollzieht. Von der forens. verstandenen Rechtfertigungslehre des Paulus legt er die ganze Bibel aus. Kirchenpolitisch stand er Stöcker nahe. In der Polemik war er oft schroff. Seit 1886 war er Mitglied des Konsistoriums in Stettin.
- DELITZSCH** Franz von, 1813—1890 geb. in Leipzig, luth. Theologe, 1842 Privatdozent, 1844 a. o. Prof. in Leipzig, 1846 o. Prof. für Altes Testament in Rostock, 1850 in Erlangen, 1867 wieder in Leipzig. D. war Vertreter der luther. Orthodoxie, doch auch vom Pietismus beeinflusst. Er förderte die Judenmission und gründete 1886 das „Institutum Judaicum“, genannt „Delitzschianum“.

DORNER August 1846—1920 geb. in Schiltach (Baden), zuerst Privatdozent in Göttingen, 1873 Direktor am Predigerseminar in Wittenberg, 1890 Prof. in Königsberg. D. war Vertreter der spekulativen Theologie der Richtung Pfleiderer — Biedermann.

DORNER Isaak August 1809—1884 geb. in Neuhausen b. Eck (Württ.) V. von A. Prof in Tübingen, Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen und seit 1862 in Berlin, wo er zugleich Oberkirchenrat war. D. war Führer der spekulativen Vermittlungstheologie, stark von Schelling und Hegel beeinflusst. In der Christologie faßte er den göttl. Logos im Gegensatz zu den Kenotikern als unpersönliches Prinzip.

ECKLIN Friedr. 1830—1904 geb. in Rothenfluh (Baselland), befaßte sich mit der Kirchenfrage und der Lehre von der Versöhnung. Er studierte bei Rothe und Dorner und wirkte als Pfarrer in Neuenburg.

FRANCK Georg Friedr. 1813—1886 geb. in Weinsberg, 1840 Repetent, 1843—1844 Diakon in Schorndorf, 1855 in Geislingen, 1860 Dekan in Freudenstadt, 1869—1884 in Tübingen, einige Synodalbelobigungen.

GESS Wolfgang Friedrich 1819—1891 geb. in Kirchheim u. Teck (Württ.), 1850 theol. Lehrer am Basler Missionshaus, 1864 o. Prof. für Exegese u. Systematik in Göttingen, 1871 in Breslau, 1880 Generalsuperintendent in Posen. G. war Hauptvertreter der Kenosis.

GOTTSCHICK Johannes 1847—1907 geb. in Rochau (Altmark), 1882 Prof. der prakt. Theol. in Gießen, 1893 in Tübingen, von wo er, obwohl Schüler Ritschls und Norddeutscher, in Württemberg großen Einfluß gewann.

HAGENBACH Karl Rudolf 1801—1874 geb. in Basel, 1823 Privatdozent in Basel u. 1824 a. o. 1826 o. Prof. für Kirchen- und Dogmengeschichte. Mit De Wette stellte er die Verbindung zur deutschen Theologie her. Während der kirchl. Kämpfe in der Schweiz (1848—1872) verhinderte er die kirchl. Spaltung zwischen Erweckungstheologie und Schule Biedermanns.

HARNACK Adolf von, 1851—1930 geb. in Dorpat, 1874 Privatdozent für Kirchengeschichte in Leipzig, 1876 a. o. Prof., 1879 o. Prof. in Gießen, 1886 in Marburg, 1888 in Berlin, seit 1921 der aml. Verpflichtungen entbunden. Seit 1890 ist Harnack Mitglied der preuß. Akademie der Wissenschaften, 1905—1921 Generaldirektor der Staatsbibliothek, 1910 Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. Harnack besaß das Vertrauen Kaiser Wilhelms II. Nach H. ist nicht die Person sondern die Verkündigung Jesu Gegenstand des Glaubens. Harnacks Gesamterscheinung ist charakterisiert durch eine erstaunliche Universalität. Seine Hauptschriften: Dogmengeschichte, „Das Wesen des Christentums“ und „Marcion, das Evangelium vom fremden Gott“.

HASE Karl August von 1800—1890 geb. in Steinbach (Sachsen) 1823 PD in Tübingen, 1829 in Leipzig, 1830 a. o. Prof. in Jena, 1836—83 o. Prof.; 1883 geadelt. H. war von Schelling und Schleiermacher beeinflusst, ging aber seine eigenen Wege. In seinem Leben spiegelte sich das ganze 19. Jahrh. in allen seinen Strömungen wider. H. war Mitglied des Frankfurter Parlamentes. Ferner war er treuer Mitarbeiter der Protest. Kirchenzeitung. Er vertrat einen religiösen Supranaturalismus und lehnte den Neupietismus wie den herkömmlichen Liberalismus ab. Sein Hauptwerk: „Hutterus redivivus“.

HASSE Friedrich Rudolf 1808—1862 geb. in Dresden, 1834 Privatdozent in Berlin, 1836 a. o. Prof. in Greifswald, 1841 in Bonn, 1849 o. Prof. daselbst. Formal war H. von Hegel angeregt, doch kritisierte er die Methode Baur's. H. beteiligte sich am Werk der äußeren Mission und der Gustav-Adolf-Stiftung.

HEIM Karl geb. 1874 zu Frauenzimmern (Württ.) 1907 Privatdozent in Halle, 1914 o. Prof. für system. Theol. in Münster, seit 1920 in Tübingen. Charakteristisch ist für seine Theologie die Skepsis gegenüber aller logischen Begründbarkeit der Gottesgewißheit. Sein Hauptwerk: „Das Weltbild der Zukunft, eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie“.

- HENGSTENBERG** Ernst Wilhelm 1802—1869 geb. zu Fröndenberg (Grafschaft Mark), Repristinationstheologe, reformierter Herkunft. 1824 Privatdozent der Philosophie in Berlin, 1826 a. o. Prof., 1828 o. Prof. für Altes Testament. H. war kirchenpolitisch sehr aktiv, in der Auseinandersetzung oft gehässig. 1827 begründete er die Evang. Kirchenzeitung, die wegen der Anonymität ihrer Artikel oft gerügt wurde.
- HERMANN** Rudolf geb. 1887 in Barmen, 1916 Privatdozent für system. Theol. in Göttingen, 1923 a. o. u. 1926 o. Prof. in Greifswald und Inspektor des dortigen Johanneums, seit 1954 an der Humboldt-Universität in Ostberlin. H. kommt theol. von Kähler, Stange u. Heim her.
- IHMELS** Ludwig 1858—1933 geb. in Middels (Ostfriesland), auch im Ausland bekannter Führer des Luthertums, 1898 Prof. in Erlangen, 1902 in Leipzig und seit 1922 sächs. Landesbischof. I. kommt von der Erlanger Schule her, doch ist nach ihm die Wiedergeburt wohl der Ort, an dem die Wahrheitsgewißheit zustande kommt, aber nicht der Grund, auf dem die Gewißheit ruht.
- JELKE** Robert 1882—1950 geb. zu Frohse (Harz), seit 1918 Privatdozent in Halle, 1919 Prof. in Rostock und seit 1920 Prof. in Heidelberg. J. ist theol. Schüler von Ihmels.
- KÄHLER** Martin 1835—1912 geb. in Neuhausen bei Königsberg, 1864 Prof. in Bonn, 1867 in Halle. K. betont den Glauben der bibl. Männer um die ewige heilsgeschichtliche Bedeutung Christi. Er will wie Luther seine Theologie als eine Entfaltung des Rechtfertigungsartikels wissen.
- KAFTAN** Julius 1848—1926 geb. in Apenrade (Nordschleswig), 1874 Prof. in Basel, seit 1883 in Berlin, zugleich Oberkirchenrat. K. gehörte zur Schule Ritschls. Er bekämpfte den Pelagianismus.
- KIRN** Otto 1847—1911 geb. in Heslach bei Stuttgart, 1890 Prof. in Basel, 1896 in Leipzig. K. ist wesentlich von Kant und Schleiermacher beeinflusst, doch ist seine Theologie ausgezeichnet durch ihre bibl. Ausrichtung und hervorragende philos. Fundamentierung.
- KLAIBER** Christoph Benjamin 1796—1836 geb. in Ohnastetten (Württ.) 1823 Prof. in Tübingen, 1824 D. theol., 1826 1. Prof. am Seminar in Blaubeuren, aber auf Ansuchen wieder davon enthoben. Seit 1827 Pfr. in Stetten im Remstal und zugleich Mitvorsteher der dortigen Privaterziehungsanstalt. K. besaß bedeutendes Ansehen wegen seiner lauterer Gesinnung.
- KÖHLER** Walther 1870—1946 geb. in Elberfeld, 1904 a. o. Prof. für Kirchengeschichte in Gießen, 1909 o. Prof. in Zürich, seit 1929 in Heidelberg. K. ist bekannt durch seine Forschungen zur Reformationsgeschichte. Er ist Mitherausgeber der neuen Zwingliausgabe und der Weimaran.
- LEIPOLDT** Johannes geb. 1880, 1905 Privatdozent in Leipzig, 1906 in Halle, 1909 a. o. Prof. in Kiel, 1914 o. Prof. in Münster, seit 1916 in Leipzig. Seine Arbeit gilt besonders der Forschung der religiösen Umwelt des Neuen Testaments. Politisch gehört er der „Christlichen Friedensbewegung“ des stellv. Ministerpräsidenten der DDR Otto Nuschke an.
- LIPSIUS** Richard Adalbert 1830—1892, 1855 Privatdozent und 1859 a. o. Prof. in Leipzig, 1861 o. Prof. in Wien, 1865 in Kiel, 1871 in Jena. Als Dogmatiker kommt er von Schleiermacher her. Erst stand er Biedermann, dann Ritschl nahe. L. ist Mitbegründer des Evang. Bundes.
- LOOFS** Friedrich 1858—1928 geb. in Hildesheim, 1882 Privatdozent u. 1886 a. o. Prof. für Kirchengeschichte in Leipzig, 1887 in Halle, 1888 o. Prof. daselbst, 1910 Mitglied des Consistoriums der Provinz Sachsen. L. war theol. Ritschlianus.
- MANDEL** Hermann geb. 1882 in Holzwickede (Westfalen), 1906 Privatdozent und 1911 Prof. in Greifswald, 1912 in Rostock, seit 1918 in Kiel, 1935 zur philosophischen Fakultät übergetreten. M. war Vertreter des „Deutschen Christentums“. Er starb am Ende des zweiten Weltkrieges.

- MARHEINECKE** Philipp Konrad 1780—1846, seit 1811 Prof. in Berlin. Zuerst war M. Vorkämpfer für das altkirchliche Dogma, später aber von Hegel beeinflusst (Hegelsche Rechte).
- NITZSCH** Friedrich 1832—1898 geb. in Bonn, Sohn von Karl Immanuel Nitzsch, Schüler seines Vaters, starke Betonung des Offenbarungscharakters des Christentums. Sein Ziel war das Dogma zu trennen von den Resten der jüdischen und heidnischen Theologie.
- OETTINGEN** Alexander von, 1827—1906 geb. in Wissust bei Dorpat, luther. Theologe, 1856 Prof. in Dorpat, seit 1890 im Ruhestand. Hauptwerke: „Moralistik und christl. Sittenlehre“ u. „Luther. Dogmatik“.
- PHILIPPI** Friedrich Adolph 1809—1882 geb. in Berlin, 1841 Prof. in Dorpat, 1852 in Rostock. Ausgeprägter luther. Theologe, trat vom Judentum über. Die Reformierten lehnte er radikal ab, weil er mit ihrer Lehre, wie er glaubte, hätte bei der Religion seiner Väter bleiben können.
- POSCHMANN** Bernhard geb. in Heinrichau (Ostpreußen) kath. Theol., 1910 Prof. in Braunsberg, 1928 in Breslau.
- RETTBERG** Friedrich Wilhelm 1805—1849 geb. in Celle, gewissenhafter Kirchenhistoriker, 1834 a. o. Prof. in Göttingen, 1838 o. Prof. in Marburg. Hauptwerk: „Kirchengeschichte Deutschlands“.
- RITSCHL** Albrecht 1822—1889 geb. in Berlin, 1846 Privatdozent in Bonn, 1852 a. o. und 1859 o. Prof. in Göttingen. R. trat für die Selbständigkeit der Religion bzw. des sittlichen Gebietes gegenüber dem Materialismus ein. Bekannt ist Ritschls Rechtfertigungslehre und Versöhnungslehre, die an Abälard erinnert. In seinem Denken spielte die Philosophie Kants eine große Rolle. Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“.
- SCHENKEL** Daniel 1813—1885 geb. zu Döbeln (Kanton Zürich) 1838 Privatdozent in Basel, 1841 Prediger und Kirchenrat in Schaffhausen, 1850 Prof. in Basel. Nachfolger von De Wette, 1851 Prof. in Heidelberg und Leiter des prakt.-theol. Seminars. Sch. ist von De Wette beeinflusst, war zunächst Vermittlungstheologe, wurde später jedoch immer liberaler, darum kirchenpolitisch allerlei Angriffen ausgesetzt.
- SCHLATTER** Adolf 1852—1938 geb. in St. Gallen, 1880 Professor in Bern, 1888 in Greifswald arbeitete er mit Cremer zusammen, 1893 in Berlin, 1898 in Tübingen, 1930 schloß er nach dem 100. Semester seine erfolgreiche Lehrtätigkeit. Als Exeget des Neuen Testaments achtete Sch. sorgsamst auf Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, als Systematiker wollte er darstellen, in welchen Überzeugungen die aus dem Neuen Testamente lebende Gemeinde ihre Einigung findet. Er war ein äußerst biblischer Theologe und drang in die Tiefe der Botschaft. Er wußte sich auch allezeit in die Kirche hineingestellt. Politisch war er aktiv im „Evang. Volksdienst“. Hauptwerk: „Das christl. Dogma“ und ein großes Werk der Auslegung des Neuen Testaments „Erläuterungen zum Neuen Testament“.
- SCHMIDT** Eberhard geb. in Jüterborg 1891, 1921 a. o. Prof. für Strafrecht in Breslau, 1926 o. Prof. in Kiel, seit 1948 in Heidelberg, bedeutender Strafrechtler, Schüler von Fr. Liszt.
- SCHULTZ** Hermann 1836—1903 geb. in Lüchnow bei Lüneburg, 1861 Privatdozent in Göttingen, 1864 Prof. in Basel, 1872 in Straßburg, 1874 in Heidelberg, 1876 in Göttingen. Sch. war Schüler Ritschls, durch seine vielseitige Begabung war er in fast allen theol. Fächern tätig. 1881 wurde er Konsistorialrat und 1890 Abt von Bursfelde.

SCHWEIZER Alexander 1808—1888 geb. in Murten, 1835 a. o. und 1840 o. Prof. in Zürich, 1844 Pfr. am Großmünster. Sch. war der kongenialste Schüler Schleiermachers. Luther. und reformierte Konfession müssen sich ergänzen, die eine protestiert gegen den Judentum, die andere gegen den Paganismus im Katholizismus. Hauptwerke: „Christl. Glaubenslehre“ u. „Reformierte Glaubenslehre“.

SEEBERG Reinhold 1859—1935 geb. in Pfäfers (Livland), 1884 Privatdozent in Dorpat, 1885 a. o., 1889 o. Prof. für system. Theologie in Erlangen, seit 1898 in Berlin, 1910 Vorsitzender der freien kirchl.-sozialen Konferenz und 1923 des Zentralausschusses für Innere Mission. S. war ein modern-positiver Theologe, luther. jedoch nicht orthodox.

STRAUSS David Friedrich 1808—1874 geb. in Ludwigsburg, theol. u. philos. Schriftsteller, von Hegel herkommend. Hauptwerke: „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, liberales Jesusbild, „Der alte und der neue Glaube“, Absage an das Christentum.

TIILILA Osmo finn. luther. Theologe wirkt in Helsinki.

THOMASIUS Gottfried 1802—1875 geb. in Egenhausen (Franken), 1842 Prof. in Erlangen, wo er, ursprüngl. von Schleiermacher und Hegel beeinflusst, an der neuluther. Prägung der dortigen Fakultät beteiligt war. Hauptwerk: „Christi Person und Werk“.

ULLMANN Karl 1796—1865 geb. in Epfenbach (Pfalz), 1821 a. o. 1826 o. Prof. in Heidelberg, 1829 in Halle, wo er an der Überwindung des Rationalismus beteiligt war, 1836 wieder in Heidelberg, 1853 Prälat beim bad. Evang. Oberkirchenrat, 1856 dessen Präsident. Er trat in der Generalsynode 1855 für eine gefestigte Bekenntnisgrundlage ein, sowie für neuen Katechismus und neue Gottesdienstordnung, was heftigen Widerstand der Liberalen erregte. 1861 trat er zurück. U. rief mit Umbreit die „Theol. Stud. u. Krit.“ ins Leben. Nach U. ist das Christentum durch echte Offenbarung gestiftete Lebensmacht, die zugleich durch eine menschl. Entwicklung zu gehen hat. Sie muß darum mit den echten, gesunden Bildungselementen der Zeit vermittelt werden.

VILMAR August Friedrich Christian 1800—1868 geb. in Solz bei Rothenburg, 1855—1868 Prof. in Marburg. Die Kirche ist Erscheinungsort und -form des erhöhten durch den Hl. Geist gegenwärtigen Christus. Von da rührt seine bekannte Lehre vom geistl. Amt her, in dem Christus selbst gegenwärtig ist, woraus er wiederum das unfehlbare Lehramt ableitet. Vilmar lehnte die Union entschieden ab. Er selbst war Lutheraner. Nicht nur seine Theologie im Ganzen, sondern auch besonders sein Amtsbegriff, bei dem die Fähigkeit zum Amt an sehr äußerlichen Gesichtspunkten entschieden wird, spielt in den Landeskirchen der Evang. Kirche in Deutschland heute eine maßgebende Rolle. — Politisch war Vilmar konservativ aber nicht reaktionär.

WENDT Hans Hinrich 1853—1928 geb. in Hamburg, 1877 Privatdozent und 1881 a. o. Prof. in Göttingen, 1883 o. Prof. in Kiel, 1885 in Heidelberg, 1893 in Jena. Theol. war W. Ritschlianus.

WIEGAND Friedrich 1860—1934 geb. in Hanau, 1883 Lehrer am Luther-Missionsseminar in Leipzig, 1891 Privatdozent daselbst, 1899 a. o. Prof. in Erlangen, 1902 in Marburg, 1906 o. Prof. in Greifswald, 1926 im Ruhestand. Er gab „Kirchl. Bewegungen der Gegenwart“ I u. II heraus.

ZÜCKLER Otto 1833—1906 geb. in Grünberg (Oberhessen), im Gymnasium Schüler Vilmars, 1857 Privatdozent, 1863 a. o. Prof. in Gießen, seit 1866 o. Prof. für Kirchengesch. in Greifswald. Z. verteidigte das Recht der Offenbarung gegenüber den Naturwissenschaften seiner Zeit. Z. besaß ein universales Wissen und hat auf allen Gebieten der Theologie maßgebend und zuverlässig gearbeitet. Er war bibelgläubiger Lutheraner und forderte doch die Konfoederation nicht die Union. Er war eine irenische Persönlichkeit.

VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN LITERATUR

- ANSELMUS Cantuarenensis Duo Libri: Cur Deus homo? 1886 hrsgg. v. Fridolin Fritzsche.
- ALTHAUS Paul „Die christl. Wahrheit“ Bd. II S. 260.
- AULÉN Gustaf „Die drei Haupttypen des christl. Versöhnungsgedankens“ Zeitschr. f. syst. Theol. Jg. 1930/31 Bd. VIII, Heft 3 S. 513—516.
- BARTH Karl „Kirchl. Dogmatik“ Bd. I, 2 S. 149, Bd. II, 1 S. 101, 427 Bd. IV, 1 S. 541 ff., Bd. I, 2 S. 9—10.
- BAUR Ferd. Christian „Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt“ 1838 S. 155—189.
- BIEDERMANN A. E. Dogmatik Bd. II 1885 hrsgg. von Rehmke § 414 S. 239.
- BÖHRINGER Friedrich „Die Kirche Christi und ihre Zeugen“ Bd. II 1849 S. 423—431.
- BRETSCHNEIDER K. G. Dogmatik Bd. II 1838 S. 251.
- BRUNNER Emil Dogmatik Bd. II 1950 S. 340 ff. und 365 ff. und „Der Mittler“ 1947 S. 413.
- CREMER Hermann „Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes“ Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1880, 1 S. 7—24. „Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre“ Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1893, 2 S. 316—345.
- DELITZSCH Franz v. „Prolegomenen über den Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre“ in „Vom Zorne Gottes“ von Dr. Ferd. Weber 1862 S. VI.
- DORNER August Dogmengeschichte 1899 S. 379 ff.
- DORNER I. A. „System der christl. Glaubenslehre“ 1886 S. 636 ff.
- ECKLIN G. A. Fr. „Erlösung und Versöhnung“ 1903 S. 119 ff.
- EV. KIRCHENZEITUNG hrsgg. v. E. W. Hengstenberg Jg. 1834 Bd. 14 Nr. 1—3 „Geschichtliches aus der Versöhnungs- u. Genugtuungslehre Anselms“ und Jg. 1844 Bd. 35 Nr. 97—99 „Über das Verhältnis der Anselmschen zur kirchl. Genugtuungslehre“.
- FRANCK G. F. „Anselm von Canterbury“ 1842 S. 193—219.
- GESS Wlfg. Friedr. „Zur Lehre von der Versöhnung“ Jahrb. f. deutsche Theol. Jg. 1858 S. 717 ff.
- GOTTSCHICK Joh. „Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi“ Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1901 Jg. 11 S. 183—186.
- HAGENBACH K. R. Dogmengeschichte 1847 S. 123.
- HARNACK Ad. v. Dogmengeschichte III 3. Aufl. 1897 S. 355—374.
- HASSE Fr. Rud. „Anselm von Canterbury“ Bd. II 1852 S. 576—606.
- HEIM Karl „Leitfaden der Dogmatik“ 1912 S. 76—77.
- HERMANN Rudolf „Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung“ Zeitschr. f. syst. Theol. Jg. 1923 Bd. I S. 376—396.
- IHMELS Ludwig „Zentralfragen der Dogmatik“ 1912 S. 105 ff.
- JELKE Robert „Grunddogmen des Christentums“ 1929 S. 30 ff.
- KAFTAN Julius Dogmatik Bd. I 1909 S. 505 ff.
- KÄHLER Martin Zur Lehre von der Versöhnung S. 383.

KIRN Otto RE XX „Versöhnung“ S. 560 ff.

KLAIBER Ch. B. Studien der ev. Geistlichen Württ. 1835 Bd. VIII, 1 S. 24—30.

KÖHLER Walther Dogmengeschichte Bd. II S. 301 ff.

LEIPOLDT Joh. Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1904, 1 S. 300—308. „Der Begriff des meritum in Anselms Versöhnungslehre.“

LOOFS Friedr. Dogmengeschichte Bd. II hrsgg. v. Aland 1953 S. 412 ff.

MANDEL Hermann „Christl. Versöhnungslehre“ 1916 S. 68 ff.

MARHEINECKE Ph. Dogmengeschichte 1849 S. 431 ff.

MÖLLER E. v. „Die Anselmsche Satisfaktion und die Buße des germanischen Strafrechts“ Theol. Stud. u. Krit. 1899, 2 S. 627—634.

MOOSHERR Th. „Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und des Thomas von Aquino“ Jahrb. f. prot. Theol. Jg. 1890 Bd. 16 S. 204—215.

NITZSCH Friedr. Dogmatik 1892 S. 466 ff.

OETTINGEN A. v. Dogmatik Bd. II 1902 S. 246 ff.

PHILIPPI F. Ad. „Die Lehre von Christi Person und Werk“ 1863 S. 71 ff.

POSCHMANN B. Dogmengeschichte Bd. IV, 3 1951 S. 66—81, hrsgg. v. M. Schmaus.

RETTBERG Fr. W. „Die christl. Heilslehren“ 1838 S. 187 ff.

RITSCHL A. „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. I 1882 S. 30—48.

SCHENKEL Dan. „Christl. Dogmatik“ Bd. II 1859 S. 822 ff.

SCHLATTER Adolf „Das christl. Dogma“ 1923 S. 303 ff.

SCHMIDT Eberhard „Einführung in die deutsche Strafrechtspflege“ 19 § 39 S. 42 u. § 52 S. 51.

SCHULTZ Herm. „Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi“ Theol. Stud. u. Krit. 1894, 1 S. 27 u. 250—258.

SCHWEIZER Alex. „Christl. Glaubenslehre“ Bd. II 1869 S. 179 ff.

SEEBERG Reinh. Dogmengeschichte III 1913 S. 211—225.

STRAUSS D. Fr. „Christl. Glaubenslehre“ Bd. II 1841 S. 260 ff.

THOMASIUS Gottfried „Christi Person und Werk“ Bd. II 1888 hrsgg. v. Winter S. 145—151. (3. Aufl.).

TIILILÄ Osmo „Das Strafleiden Christi“ Toimituksia 1941 S. 183—189.

ULLMANN Carl „Die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh.“ Theol. Stud. u. Krit. Jg. 1833 S. 737.

VILMAR Aug. Fr. Chr. Dogmatik Bd. II S. 101 ff.

WENDT Hans Hinrich „System der christl. Glaubenslehre“ 1920 S. 312.

WIEGAND Friedrich Dogmengeschichte 1919 S. 39 ff.

ZÜCKLER Otto RE I „Anselm von Canterbury“ S. 569.

Außerdem wurden benützt:

Religion in Geschichte und Gegenwart 2. Aufl. 1931 hrsgg. von Hermann Gunckel und Leopold Zscharnack.

Calwer Kirchenlexikon 1936—1941 hrsgg. von Friedrich Keppler.

Karl Barth „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.“

NAMENSREGISTER

- | | |
|---|--|
| Abälard S. 85 | Eva S. 17 |
| Adam S. 3, 17, 34, 48, 50, 60 | Ezechiel S. 51, 66 |
| Aland Kurt S. 57 | Franck Georg Friedrich S. 11, 13, 20, 38, 41, 53, 65, 81, 83 |
| Althaus Paul S. 76, 82 | Geß Wolfgang Friedrich S. 61, 83 |
| Ambrosius S. 23 | Gottschick Johannes S. 4, 21, 29 ff, 62 ff, 83 |
| Athanasius S. 45, 49, 77 | Grimm S. 24 |
| Augustin S. 3-5, 21, 23, 29, 35, 62 ff, 77 | Hagenbach Karl Rudolf S. 55, 83 |
| Aulén Gustaf S. 20 ff, 47, 82 | Harnack Adolf von S. 6, 9, 11 ff, 19 ff, 24, 26 ff, 29, 32, 35 ff, 46, 49 ff, 52, 54 ff, 57-63, 68, 70 ff, 75 ff, 77, 81, 83 |
| Barth Karl S. 6, 18, 45-47, 68-70, 71, 77 ff, 82 | Hase Karl S. 59, 86 |
| Baur Ferdinand Christian S. 5 ff, 8 ff, 20 ff, 32, 35 ff, 40 ff, 44 ff, 47, 51 ff, 55, 64 ff, 68, 70 ff, 75 ff, 79, 81-83 | Hasse Friedrich Rudolf S. 9 ff, 14, 16 ff, 19, 20, 55 ff, 62, 66, 68, 77 ff, 83 |
| Biedermann Alois Emmanuel S. 76 ff, 82-84 | Hefele S. 27 |
| Böhringer Friedrich S. 20, 41, 65 ff, 82 | Hegel Georg Wilhelm Friedrich S. 5, 71, 72, 76, 82, 83, 85, 86 |
| Boso S. 7, 24, 58 | Heim Karl S. 81, 82-84 |
| Bretschneider Karl S. 68, 82 | Hengstenberg Ernst Wilhelm S. 17, 19, 35, 43, 81, 84 |
| Brunner Emil S. 14, 18, 21, 31 ff, 41, 56, 70, 76, 82 | Hermann Rudolf S. 13 ff, 17, 19 ff, 36 ff, 44 ff, 47, 50 ff, 53 ff, 63, 68, 77 ff, 84 |
| Bultmann Rudolf S. 82 | Hilarius S. 23 |
| Caedmon S. 36 | Hitler Adolf S. 82 |
| Cremer Hermann S. 18, 23-33, 50, 52, 55, 57, 74, 80-82, 85 | Ihmels Ludwig S. 14, 18, 20 ff, 84 |
| Cyprian S. 23 | Irenaeus S. 4 |
| Delitzsch Franz S. 36, 81, 82 | Jelke Robert S. 38, 61 ff, 84 |
| De Wette Martin Leberecht S. 85 | Kaftan Julius S. 66, 81, 84 |
| Dorner August S. 53, 83 | Kähler Martin S. 53, 82, 84 |
| Dorner Isaak August S. 12 ff, 19, 21, 53, 55, 83 | Kant Immanuel S. 84, 85 |
| Edklin Friedrich S. 50, 83 | Kirn Otto S. 81, 84 |
| Elert Werner S. 81 | |

Klaiber Christoph Benjamin S. 54, 84

Köhler Walther S. 81, 84

Lanfranc S. 1

Leipoldt Johannes S. 59 ff, 63, 66, 84

Lipsius Richard Adalbert S. 81, 84

Liszt Franz S. 85

Loofs Friedrich S. 26, 50, 57, 59 ff.

Luther Martin S. 17, 54, 56, 84

Mandel Hermann S. 61, 81, 84

Marcion S. 83

Marheinecke Philipp S. 35, 42, 44, 47, 70, 76,
78, 79, 85

Maria S. 48, 50 ff, 66

Melanchthon Philipp S. 82

Methone Nikolaus von S. 74

Milton S. 36

Möller Ernst von S. 28 ff, 33, 50, 59, 80

Moosherr Karl Theodor S. 9 ff, 41, 81

Nitzsch Friedrich S. 81, 85

Nitzsch Karl Immanuel S. 85

Noffke Arthur S. 81

Nuschke Otto S. 84

Oettingen Alexander von S. 36, 85

Paulus S. 82

Pfleiderer Karl Georg S. 83

Philippi Friedrich S. 43, 49, 69, 81, 85

Poschmann Bernhard S. 30, 85

Ranke Leopold S. 37

Rettberg Friedrich Wilhelm S. 43 ff, 85

Ritschl Albrecht S. 6, 11 ff, 19, 25 ff, 32, 35 ff,
52, 55 ff, 57 ff, 66, 68, 70 ff, 75 ff, 77, 81, 83-85

Roscellin S. 2

Rothe Richard S. 83

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph S. 83, 86

Schenkel Daniel S. 18, 47, 50, 85

Schlatter Adolf S. 47, 62 ff, 80-82, 85

Schleiermacher Friedrich S. 84, 86

Schmidt Eberhard S. 31, 33, 85

Schmitz S. 27

Schweizer Alexander S. 11, 38, 55, 69, 86

Schultz Hermann S. 57 ff, 85

Seeberg Reinhold S. 13, 42 ff, 58, 67, 80, 81, 86

Stange Erich S. 84

Stöcker Adolf S. 82

Strauß David Friedrich S. 41, 86

Tacitus S. 24

Tertullian S. 23, 25, 30 ff, 57 ff, 81

Tiililä Osmo S. 14, 21, 32, 56, 63, 81, 86

Thomas von Aquino S. 26, 80, 81

Thomasius Gottfried S. 14, 17, 36, 38, 68,
77 ff, 86

Ullmann Karl S. 74, 86

Umbreit Friedrich Wilhelm Karl S. 86

Vilmar August Friedrich Christian S. 75, 86

Wasserschleben Hermann S. 24

Weber Ferdinand S. 36, 81

Wendt Hans Hinrich S. 81, 86

Wiegand Friedrich S. 53, 69, 86

Wilhelm II. S. 83

Zöckler Otto S. 81, 86

Lebenslauf

Ich, Hans-Peter Kopf, wurde am 29. April 1930 als zweiter Sohn des Kaufmanns Max Kopf und seiner Ehefrau Johanna geb. Guth in Lahr/Baden geboren. Von Ostern 1936 bis Ostern 1940 besuchte ich die Volksschule in Lahr. Danach trat ich in das humanistische Gymnasium, ebenfalls in Lahr, ein, wo ich am 11. Juli 1949 meine Reifeprüfung ablegte. Am 4. Januar 1945 ist mein Vater einem Fliegerangriff in Oberitalien zum Opfer gefallen. Vom WS 1949/50 bis SS 1950 studierte ich an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal-Barmen Theologie. Damals befaßte ich mich besonders mit Kirchengeschichte und Neuem Testament bei den Herren Professoren Mülhaupt und Eichholz. Vom Wintersemester 1950/51 bis Sommersemester 1952 einschließlich studierte ich in Basel. Dort hörte ich bei Herrn Prof. O. Cullmann Neues Testament, bei Herrn Prof. Eichrodt Altes Testament, bei Herrn Prof. Karl Barth und Herrn Prof. Lieb Systematische Theologie und bei Herrn Prof. Jaspers Philosophie. Vom WS 1952/53 an studierte ich in Heidelberg, wo ich dogmatische und alttestamentliche Vorlesungen bei Herrn Prof. Peter Brunner und Herrn Prof. v. Rad hörte. Am 23. Oktober 1953 bestand ich vor dem Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe das 1. theol. Examen. Danach wurde ich auf Vorschlag der theol. Fakultät der Universität Heidelberg vom Oberkirchenrat in Karlsruhe zum Famulus bei Prof. Peter Brunner auf die Dauer eines Jahres ernannt. Im WS 1953/54 wurde im Seminar bei Prof. Brunner Anselms „Cur Deus homo?“ behandelt, wo ich zur Bearbeitung des vorliegenden Themas, das von der Fakultät in etwas anderer Fassung als Preisthema ausgeschrieben war, angeregt worden bin. Am 1. Dezember 1954 wurde mir der ausgeschriebene Preis von der Universität Heidelberg verliehen. Vom WS 1954/55 bis SS 1955 einschließlich besuchte ich das von Herrn Prof. Wilhelm Hahn geleitete praktisch-theologische Seminar in Heidelberg. In dieser Zeit arbeitete ich meine Preisarbeit zur Doktorarbeit um, und reichte diese am 30. Juni 1955 in Basel ein. Am 28. Januar 1956 legte ich vor der theol. Fakultät der Universität Basel das mündliche Doktorexamen ab. Am 23. März 1956 bestand ich vor dem Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe das 2. theol. Examen. Am 8. April 1956 wurde ich in der Stiftskirche in Lahr ordiniert. Seit dem 1. Mai 1956 bin ich Vikar in Karlsruhe-Knielingen.

Karlsruhe-Knielingen im Mai 1956

Hans-Peter Kopf

Druck: Robert Müllerleile, Lahr in Baden 6562'

1956